Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Janvier 1931

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'amour de Dieu
loi suprême de la morale de l'Évangile

Les Évangiles, écrivions-nous récemment, contiendraient selon M. Bayet des idées opposées et inconciliables (1). Jusque dans la loi suprême du christianisme — la loi de l'amour divin — notre auteur découvre des contradictions irréductibles. Nous allons examiner si les règles de l'exégèse, ici encore, sont honnêtement respectées.

« Aimer Dieu, fort bien; mais quel Dieu ? Tout est là. »

C'est la difficulté que nous oppose, tout d'abord, M. Bayet (2), qui tient à notre disposition des dieux de rechange : Adonis, Attis, Mithra, sans parler des déesses, Isis et Cybèle.

Quel Dieu ? Mais le Dieu maître du ciel et de la terre (Mt., xi, 25; Lc., x, 21), qui a créé le monde (Mc., xiii, 19), et spécialement l'homme et la femme (Mc., x, 6), qui leur a donné sa loi par l'intermédiaire de Moïse, car les

(1) Cf. *La Vie Intellectuelle*, 10 décembre 1930, p. 356.

(2) Voir *Les morales de l'Évangile* (collection christianisme publiée sous la direction de M. P.-L. Couchoud), p. 145.

commandements de Moïse sont les commandements de Dieu (Mc., VII, 8, 10; Mt., XV, 3, 4). C'est donc le Dieu qu'adoraient les Juifs. L'Évangile n'en connaît pas d'autre, car si Jésus est le Fils de Dieu, il est un avec son Père (Jo., X, 30-37), ce n'est pas un autre Dieu.

La morale de l'Évangile se relie donc à la Révélation dont Israël avait le dépôt, selon la foi ancienne que les études de notre temps ne font que confirmer. Telle est l'opinion des savants israélites comme de ceux qui ont le mieux connu le milieu gréco-romain. Des deux côtés on reconnaît qu'elle ne doit rien à la culture hellénistique du temps. M. Wendland, auteur d'un ouvrage classique en Allemagne sur *La culture hellénistique et romaine dans ses relations avec le judaïsme et le christianisme*, l'a reconnu en termes précis (1) : « Le Christianisme primitif se dresse comme un étranger en face de la culture gréco-romaine. Le Christianisme et la culture du monde sont des valeurs qui n'ont d'abord entre elles aucune relation intérieure. » Il ajoute même (2) : « C'est sur cela que repose essentiellement l'impression de contact immédiat et de fraîcheur impérissable, de force naturelle et d'unité fermée que nulle considération accessoire n'a embarrassée. »

Plusieurs savants israélites n'admettent pas cette fraîcheur et cette spontanéité. Comment la concilier avec ce fait que la morale de l'Évangile se rattache à la morale de la Loi de Moïse et des Prophètes ?

Et en effet il est incontestable que le principe est le même. La morale découle de la Loi révélée, elle est une partie de cette loi, et imposée par Dieu. Dieu est en lui-même sa raison d'être, et il est aussi Celui pour lequel on doit faire le bien, Celui qui le récompense et punit le mal. Les deux morales n'en font qu'une par le principe de l'union de la morale avec la religion : d'ailleurs Jésus

(1) Tubingue, 1907, p. 127.
(2) P. 128.

a déclaré qu'il n'est pas venu abroger la Loi ni les Prophètes, non pas abroger, mais parfaire, c'est-à-dire donner à la Loi toute sa perfection (1).

Mais on apprécierait mal la portée de cette parole décisive si l'on bornait ce perfectionnement à quelques articles. L'Évangile donne des exemples qui ne sont que des échantillons, et qu'il serait inutile d'examiner ici. Le point essentiel, c'est l'esprit nouveau qui transforme l'énergie et l'efficacité de l'Ancienne Alliance.

Sans doute la voix de Dieu avait encore son écho dans le Judaïsme, mais affaibli, parce que cette voix était comme interceptée par l'accompagnement des voix humaines. On l'étouffait, sous prétexte de la faire entendre à tous.

Dans l'Évangile, la vision accordée à Moïse et aux Prophètes est perçue de nouveau. Jésus maintient leur doctrine, mais sans s'appuyer sur eux. A l'inverse des Scribes, il enseigne comme ayant une pleine autorité. Il voit ce que les hommes de Dieu ont vu, mais lui, Fils de Dieu, le voit plus clairement, le pénètre plus profondément, le rend avec un accent plus direct, avec une chaleur de charité qui fond les âmes et les rend dociles. C'est là ce contact immédiat dont parlait Wendland, cette fraîcheur et cette nouveauté qui sont si sensibles à l'esprit comme au cœur, et qui, pour le dire dès maintenant, dénotent l'action d'une personne vivante : « Celui », disait encore Wendland, « qui ne sait pas reconnaître dans les principales épîtres de Paul et dans la base synoptique la trace d'une vie religieuse extrêmement individuelle, celui-là est perdu pour l'enquête historique (2) ».

En quoi consiste cette note individuelle ? Les principes, avons-nous dit, sont les mêmes. La morale dépend de la religion, comme autrefois. Mais désormais elle en dépendra encore davantage, elle sera plus entièrement

(1) Mt., v, 17.
(2) *Ouvrage cité*, p. 121.

tournée vers Dieu, — Dieu sera mieux connu. On savait qu'il était Père, mais on n'avait pas compris ce que ce terme renfermait de tendresse pour tous les hommes. On saura surtout que cette tendresse se manifeste par un don nouveau, par un don de lui-même dans la personne de son Fils, le Sauveur. Plus intimement convaincu de son impuissance, l'homme implorera plus instamment du secours, sera plus certain de l'obtenir, puisqu'il est réconcilié à Dieu par la Croix, source du pardon. Tout le système des rites anciens, propres à rendre hommage à Dieu, mais vides de sa grâce, sera remplacé par les seuls rites efficaces pour unir l'homme à Lui. La religion sera comme auparavant, irréprochable aux yeux de la raison, — ce qu'on ne pouvait dire d'aucune religion ancienne, — mais désormais elle sera pour l'homme un principe d'énergie pour le bien. L'union de la morale et de la religion devient si intime que tout acte bon est fait pour Dieu, que tout rite augmente la faculté de bien agir. Encore une fois, celui qui ne reconnaîtrait pas là l'action d'une personnalité puissante a déjà fermé les yeux à l'histoire. Nous y reconnaissons même l'action d'un Dieu.

Mais notre enquête actuelle ne va pas jusqu'à ce terme suprême. Nous avons seulement à montrer dans ce principe unique de la morale ancienne développée par Jésus le secret de l'unité entre ces propositions qui ont paru à M. Bayet antithétiques et contradictoires.

M. Bayet s'est préoccupé d'abord des contradictions qu'il croyait relever entre une morale hostile au rite, une morale qui conserve les rites, et une morale qui crée des rites nouveaux.

Le rite tel qu'on le comprenait avait son utilité. Par lui l'homme s'approchait de Dieu, reconnaissait son souverain domaine, prenait conscience de ses fautes et implorait son pardon. Mais la Loi ne disait nulle part que les sacrifices, à quelque catégorie qu'ils appartinssent, aient eu le privilège d'opérer réellement la réconciliation de l'homme avec Dieu, encore moins de le

mettre en contact avec lui. Constituant une démonstration extérieure de piété, ils étaient propres à faire naître un sentiment intérieur de piété. Ainsi les pèlerinages au Temple qui ont inspiré à quelques psalmistes des sentiments d'amour si intimes (1) :

> Comme le cerf soupire après les sources d'eau,
> Ainsi mon âme soupire après toi, ô Dieu.
> Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant :
> Quand irai-je et paraîtrai-je devant la face de Dieu ?

Mais on s'aperçoit, à la simple lecture de l'Évangile, que toute cette armature extérieure de la religion n'exerçait plus guère son office salutaire sur les chefs spirituels de la nation, parce qu'ils s'y arrêtaient, se tenaient pour quittes envers Dieu quand ils avaient pratiqué les rites, estimaient qu'ils étaient purs quand ils s'étaient lavés avec une quantité d'eau suffisante.

Avec Jésus la religion devient plus intérieure, et du même coup la morale passe avant le rite extérieur. De là cet enseignement dont la pure portée morale n'avait pas échappé à Renan, cité par M. Bayet (p. 20) : « La religion de l'humanité, établie non sur le sang mais sur le cœur, est fondée. Moïse est dépassé, le Temple n'a plus de raison d'être. »

Alors, pourquoi Jésus allait-il encore au Temple ? N'y a-t-il pas contradiction ?

Nous ne pouvons répondre que par une raison mystique. M. Bayet verra peut-être dans cet exorde une invitation à tourner la page. Mais si chacun peut, sous sa responsabilité, rejeter l'Évangile, nul n'a le droit de prétendre qu'il le comprend s'il ne tient compte de ce qui en est l'essentiel, le rapprochement de l'homme avec Dieu. Jésus n'abolit pas les rites, parce que le culte officiel appelait les hommes auprès de Dieu, qu'ils trouvaient plus aisément dans le Temple, dans les cérémo-

(1) Psaume XLI, 2-3.

nies, dans le chant des Psaumes, dans la prière en commun.

Tout cela avait son utilité jusqu'au jour où les hommes seraient en possession d'une institution plus propre à opérer l'union souhaitée de l'homme avec Dieu. La réconciliation ne devait, dans le dessein du Père, être opérée que par le sacrifice et la mort de Jésus-Christ.

Il fallait donc d'abord qu'il mourût. Alors seulement les hommes pécheurs avaient la faculté de se réconcilier avec Dieu en s'unissant à cette mort, suivie d'une vie nouvelle. Le baptême et l'eucharistie offraient le moyen de s'unir en même temps au Christ et à Dieu. Ce sont les rites nouveaux, qui font naître et développent la vie intérieure. Tout ce que Jésus avait allégué contre un attachement excessif aux purifications, contre une intelligence viciée du sabbat, une excroissance du formalisme et tout ce qui avait fait de la Loi de Moïse une religion trop extérieure, se tournait en faveur des rites des sacrements, source et aliment de la vie intérieure. La même conception de l'union intime à Dieu explique à la fois l'extinction des anciens rites et la création des rites nouveaux, après les ménagements dus à une institution divine et aussi aux habitudes prises, selon la manière des grands législateurs. Si le baptême, usage juif popularisé par Jean-Baptiste, est maintenu, c'est à la condition d'être un baptême dans l'Esprit; si la consommation de la chair et du sang est commandée, quoique la chair ne serve de rien, c'est que les paroles de Jésus sont esprit et vie (Jo., VI, 63).

Voici la seconde antithèse : Première doctrine, la morale est l'élément souverain; deuxième doctrine, la foi est l'élément souverain. L'opposition a pu se faire jour quand la foi et la morale suivaient chacune son chemin. La morale reprochait aux mystères d'assurer le salut des initiés sans se préoccuper de leur imposer la pratique de la vertu. Et certes la morale avait bien le droit de se mettre au premier rang.

Les initiés ripostaient que l'orgueil — la démesure — est le plus grand des vices, et qu'il faut avant tout avoir un gage de la bienveillance des divinités, si l'on prétend être admis en leur société dans l'autre monde. Grâce à leur faveur on n'était pas obligé de se priver des joies de ce monde-ci.

Mais peut-on seulement concevoir cette rivalité dans une religion où l'acte moral n'est digne de Dieu que si l'on a de lui cette idée juste que révèle la foi, et où derechef la foi est inutile au salut si elle n'est pas excitatrice de bonnes œuvres ? Tantôt la foi est exaltée comme si elle importait seule, parce que sans elle les œuvres ne sont pas dirigées vers leur véritable fin qui est Dieu; tantôt les œuvres sont déclarées à bon droit les conditions indispensables du salut. Avant de lire les textes on sait déjà que l'opposition ne peut être exclusive. Quand on les a parcourus, il est aisé de les ramener à l'unité d'une foi agissante (1).

On nous oppose ensuite que Jésus a soutenu en même temps que l'homme est libre et que sa destinée éternelle est cependant prévue et d'une certaine façon arrêtée par Dieu.

Ce que M. Bayet ajoute, que d'après l'Évangile l'homme n'est pas libre, ne s'y trouve pas. Ce n'est qu'un raisonnement à lui, déduit de la difficulté de concilier la liberté avec l'action souveraine de Dieu.

Les théologiens, nous l'avons reconnu, ne sont pas d'accord pour résoudre ce problème difficile, sinon insoluble, en termes philosophiques clairs. Jésus n'a pas abordé la question de cette manière. Selon son principe religieux fondamental, la bonté de Dieu a disposé toutes choses pour que l'homme, responsable de ses actes, vienne à la lumière et au bien quand il lui plaira. D'ailleurs Dieu prévoit tout, et de toute éternité règle tout.

(1) On conçoit que nous n'avons pas à entrer ici dans la question plus subtile du salut des païens qui pratiqueraient la vertu.

Comment cela se peut-il comprendre, et à quelle distinction recourir ? Jésus ne l'a pas dit. Mais il a indiqué et fortement la solution pratique. C'est celle qui découle du centre même de sa religion, c'est le recours à la prière, qui obtient tout de Dieu.

Certes l'Ancien Testament contient d'admirables prières, des louanges vraiment extatiques de la grandeur, de la bonté de Dieu, après les gémissements les plus touchants du cœur contrit. Le judaïsme n'a pas oublié cette tradition.

Mais où trouve-t-on une affirmation aussi convaincue, aussi rassurante, de la toute-puissance de la prière ? Qui a pénétré comme Jésus dans les entrailles de la miséricorde de Dieu, fait jaillir avec autant d'abondance de ce sein éternel les joies du pardon ?

Plus cette prière est humble, comme celle de l'enfant prodigue et du publicain, plus elle est sûre d'être exaucée. Si le juste étalait sa justice, il compromettrait ce salut dont il se croit sûr et se fait honneur. Celui de l'humble est accordé à sa prière. Les publicains et les courtisanes forceront les portes du ciel.

Qui s'effraierait après cela que tout soit réglé d'avance par le Père ? Sa décision souveraine est, de notre point de vue, peut-on dire, à la merci d'un mouvement de notre cœur. Le pauvre cœur, il est vrai, ne s'approchera jamais de son Dieu s'il ne l'appelle et ne l'attire. Mais Lui ne cesse de nous appeler, de nous attirer. S'il y a des aveugles qui ne le voient pas, c'est parce qu'ils affectent de ne compter que sur leurs propres lumières. Répétons ce texte décisif de l'évangéliste qui a marqué le plus énergiquement l'efficacité des desseins de Dieu : « Jésus leur dit : « Si vous étiez des aveugles, vous n'auriez pas de « péché; mais maintenant vous dites : Nous voyons « clair! » Votre péché demeure » (Jo., IX, 41).

La prière qui semble tout donner à Dieu dans l'ordre du salut est cependant aussi une base ferme de la moralité, car elle est volontaire. Les stoïciens n'y recouraient pas volontiers, Épictète moins qu'un autre, car s'il prê-

chait l'abandon à la volonté de Dieu, il estimait que l'homme avait tout l'honneur de cette détermination. Dans les mystères, l'initié, sûr de son salut, n'avait guère plus besoin de prière.

La prière est nécessaire, et elle est efficace; elle est l'acte naturel du disciple de l'Évangile, de la religion si étroitement unie à la morale : elle donne la force de faire le bien, et l'homme, devenu meilleur, prie mieux.

Par la prière déjà l'on entre en contact avec Dieu.

Si bien que voici l'explication d'une autre prétendue contradiction relevée par M. Bayet : tantôt le jugement est déjà prononcé, suivi d'une résurrection spirituelle, tantôt il est renvoyé à plus tard et suivi de la résurrection des corps. La résurrection des corps telle que l'entend le Sauveur est une résurrection réelle, mais spirituelle : « Ils seront comme des anges dans le ciel » (Mc., XII, 25; Mt., XXII, 30; Lc., XX,36).

Celui qui a conçu ainsi la résurrection enseignait une participation de l'homme à la vie divine, agissant même dans son corps pour le transfigurer.

Quoi d'étonnant qu'il ait enseigné aussi que cette vie divine commençait avec l'acte de foi parfaite qui unit l'homme à Dieu par la charité ? Cette révélation est presque nouvelle par rapport à l'Ancien Testament. Le psalmiste repenti et rentré en grâce suppliait Dieu de ne pas lui enlever son Esprit-Saint (Ps. L, 13). Mais l'Évangile donnait sur ce point incomparablement plus de lumière dans le même ordre, et en complétant la même doctrine, selon la mission que Jésus a déclaré être la sienne.

Passant aux considérations de M. Bayet sur la morale pratique, nous sommes obligés de dire toujours la même chose. Nous ne pouvons relever l'originalité et l'unité du principe de Jésus qu'en ramenant les mêmes comparaisons avec d'autres morales.

Jésus a prêché le renoncement aux biens temporels. C'est ici qu'il est le plus facile d'accumuler les analogies

avec la philosophie des stoïciens et surtout des cyniques, en particulier dans Épictète, apôtre du stoïcisme avec tout le détachement et l'extérieur du cynique.

Quelle était la raison d'être philosophique de ce renoncement ? Le philosophe la redit sans cesse : c'est la supériorité de la nature humaine sur les bien temporels. L'homme doit avant tout reconnaître et faire prédominer sa propre nature, qui est la raison : il doit donc par la raison s'élever complètement au-dessus des biens de la fortune.

Dans l'Évangile, aucune déclaration de principes philosophiques. L'homme doit aimer Dieu, d'un amour unique, qui ne saurait être partagé. Parmi les biens temporels, celui qui est la clef de tous, c'est l'argent. Il ne doit pas être le rival de Dieu. Nous avons cette fois une formule bien nette, et impérative : « Personne ne peut servir deux maîtres. En effet, ou bien il haïra l'un et aimera l'autre; ou bien il s'attachera à l'un et ne fera pas cas de l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent » (Mt., VI, 24; cf. Lc., XVI, 13). S'il est essentiel de ne pas s'attacher aux richesses, c'est afin de donner tout son cœur à Dieu. Le même maître de doctrine, ce principe une fois sauf, a donc pu inviter parfois au renoncement réel et absolu à toute propriété, et prévoir cependant, avec le secours de Dieu, un emploi de la richesse qui n'empêcherait pas le salut (Mc., X, 26 ; Mt., XIX, 26 ; Lc., XVIII, 26).

Même dans ce cas, il n'oubliera pas le principe suprême de tout rapporter à Dieu : il faut faire l'aumône pour avoir des amis dans le ciel. C'est la morale contrastant avec celle de l'économe infidèle (Lc., XVI, 1-12); et c'est pour le même motif qu'il faut quelquefois vendre tout ce que l'on a et en faire l'aumône : « Amassez-vous des trésors dans le ciel, où ni teigne ni ver ne consument, et où il n'y a pas de voleurs qui percent les murs et volent : car où est ton trésor, là sera aussi ton cœur » (Mt., VI, 20).

Le don du cœur à Dieu, tout est là. C'est d'après cette

obligation suprême qu'il faut régler son attitude envers la richesse : plusieurs solutions sont possibles, pourvu qu'elles soient compatibles avec la pauvreté en esprit (Mt., v, 3).

Aussi l'Église a toujours interprété les paroles de Jésus tantôt comme une invitation au dépouillement total, le plus souvent comme un avertissement, si l'on gardait son bien, d'en faire un bon usage.

Saint Paul faisait partout des collectes pour les pauvres. C'est parce qu'à Jérusalem les fidèles avaient renoncé à leurs biens. Mais c'est aussi parce qu'ailleurs ils en avaient conservé la libre disposition avec la stricte obligation d'en donner une partie aux pauvres. Sur ce point saint Paul était d'accord avec saint Pierre, chef des apôtres, et avec saint Jacques, représentant l'Église de Jérusalem : « Ayant reconnu la grâce qui m'a été donnée, Jacques et Céphas et Jean, qui passent pour des colonnes, donnèrent la main à moi et à Barnabé en gage d'union... nous devions seulement nous souvenir des pauvres, ce que j'ai toujours eu à cœur de faire » (Gal., II, 9).

Comment ne pas reconnaître là l'unique morale de l'unique groupe des disciples de Jésus ? Il y a seulement assez de souplesse dans l'application réelle du détachement pour laisser place à une certaine initiative des disciples.

C'est ce que l'Église a expliqué plus clairement en parlant des préceptes et des conseils. Ces termes ne se trouvent pas dans le Nouveau Testament, mais ils correspondent très bien à la façon dont Jésus a réglé des cas divers.

M. Bayet ne veut pas en convenir, et, au lieu d'argumenter, il plaisante. Si telle était la pensée de Jésus, il eût dû l'exprimer clairement : « Quoi de plus simple que de dire, par exemple, au jeune homme riche : Vends tous tes biens, — ou, du moins vends-en la moitié, le quart, le dixième ? » (p. 147)

Eh, non, ce n'est pas si simple. Jésus voulait dire, et il a dit : Vends tous tes biens. C'est le détachement total

qu'il demande dans cette circonstance : dans une autre il jugera très beau que Zachée fasse un abandon de la moitié, qu'il ne lui avait même pas suggéré (Lc., XIX, 8).

Vendre ses biens n'est pas un précepte, M. Bayet ne l'a pas prouvé par l'histoire du riche trop attaché à sa fortune. Il ne le prouve pas non plus en mettant adroitement cet impératif parmi d'autres impératifs qui ceux-là expriment bien un ordre : Pardonne, sans quoi il ne te sera pas pardonné. Ce procédé, peut-être peu délicat, n'est pas concluant, car chaque cas doit être jugé d'après le contexte.

Et pourtant sur un sujet déjà difficile, que M. Bayet a compliqué comme à plaisir, il nous faut l'approuver de déclarer que Jésus n'adresse pas son invitation à une élite choisie d'avance et éprouvée. Non, car elle figure dans Luc (XII, 33) adressée à tous ceux qui écoutaient, mais comme une invitation, non comme un précepte absolu.

Le Sauveur eût pu ajouter comme souvent : « Que celui qui a des oreilles écoute! » L'appel à toutes les bonnes volontés, pas plus qu'à certains dévouements, n'est un commandement exprès.

Puisqu'il aime à citer Épictète, M. Bayet a pu lire dans ce philosophe qu'une certaine vocation, celle d'apôtre, exige de plus grands sacrifices (1), et c'est précisément quand il recrute des hommes sûrs pour le suivre que Jésus a manifesté des exigences spéciales, supposant un dévouement plus absolu (2). C'est pourquoi Pierre, après le départ du jeune riche, rappelait à Jésus que les autres apôtres et lui avaient tout quitté pour le suivre. Ils avaient certes donné en cela une preuve de bonne volonté peu ordinaire! La distinction des préceptes et des conseils a donc sa raison d'être dans l'Évangile et dans l'histoire primitive de l'Église. Elle n'aboutit pas à constituer

(1) *Entretiens*, III, 22, 69.

(2) Voir les trois cas de vocation dans Lc., IX, 57-62 ; le riche S. Mc., X, 21 ; Mt., XIX, 21 ; Lc., XVIII, 22.

deux morales, puisque préceptes et conseils convergent au même but qui est d'aimer Dieu parfaitement.

Pour résumer le problème dans un point, comme le fait à la fin M. Bayet, il n'y a point de doctrine de Jésus sur l'horreur du monde, à l'adresse d'un pur esprit engagé dans la matière, gémissant sur son esclavage dans un corps indigne de le contenir, à la manière de Pythagore, de Platon, ou même des Juifs esséniens. On n'y rencontre pas non plus le mépris d'un stoïcien qui sent sa nature propre, la raison, tellement supérieure au monde sensible dont elle triomphe, s'il le faut, en le bravant, lui, ses séductions et ses souffrances. Sa doctrine c'est de bien comprendre que le monde, créé par Dieu pour aider l'homme à le servir, ne doit point arrêter trop longtemps son regard au point de captiver son cœur.

Jésus sait qu'il faut que ses disciples soient dans le monde, il ne leur demande pas de s'en retirer, mais de ne pas en être, d'en user seulement pour Dieu. M. Bayet aurait pu trouver cette conciliation dans saint Jean, si l'on peut nommer conciliation des applications du même principe. C'est dans la prière de Jésus pour ses disciples (1) : « Je ne prie pas pour que tu les enlèves du monde, mais pour que tu les gardes du mal. Ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde. Sanctifie-les dans la vérité. »

Cette sanctification s'opère par l'amour qui fait l'unité. Dieu n'est pas seulement le principe de la morale, il en est le terme.

Déjà le psalmiste, étroitement uni à Dieu par la charité, exprimait sa confiance de n'être jamais séparé de lui (Ps. LXXII, 23 s.). Mais combien cette union avec Dieu était plus étroite, lorsqu'elle était entretenue par la chair et le sang du Christ (Jo., VI, 51 ss.), quand l'âme était inondée de cette eau céleste qui apaise à jamais la soif

(1) Jo., XVII, 15 ss.

(Jo., IV, 14), quand les disciples étaient unis à leur maître comme les ceps reçoivent leur sève de la vigne (Jo., XV, 1 ss.). Afin, disait Jésus avant de mourir, « que tous soient un, comme toi-même, ô Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu'eux aussi soient en nous » (Jo., XVII, 21).

C'était la vie éternelle commencée, et on ne pouvait donc la concevoir parfaite que comme la possession de Dieu.

Ce Dieu qui a donné la Loi, qui aide à l'accomplir, est aussi celui qui récompense, et qui est lui-même la récompense.

Il est vrai qu'étant Juge il se trouvera en présence d'offenses qu'il aura à punir, si l'on refuse d'implorer le pardon, refus beaucoup plus grave et plus offensant que bien des fautes.

M. Bayet nous attend toujours à ce point. Et le voici de nouveau avec l'objection qu'il juge la plus redoutable : il n'y a pas seulement dans l'Évangile deux morales : il y a deux Dieux : le Dieu de douceur et de pardon, et le Dieu qui juge et envoie les damnés dans les ténèbres extérieures, là où il y a pleurs et grincements de dents (p. 145).

Et cette difficulté est en effet celle qui atteint le plus profondément la nature, inquiète de la seule possibilité d'un si horrible destin.

Qu'on veuille bien noter cependant que dans le système d'attaque de M. Bayet, elle est la plus faible de toutes. Son dessein est d'établir qu'il y a deux morales dans l'Évangile, deux au moins, ayant des sources différentes parce qu'elles sont contradictoires. Et s'il y a deux Dieux, nous ne pouvons plus parler d'une morale unique dont le propre est le service et l'amour de Dieu. Il nous demande : Lequel ?

S'il n'y avait pas autre chose, il serait aisé de répondre que cette prétendue contradiction se trouve partout. Chez quel peuple a-t-on exalté la bonté de Dieu au point de lui refuser la justice, ou bien lui a-t-on attribué une justice excluant la bonté ? Sans doute les Grecs, par exemple,

aimaient à répartir les attributs entre les dieux. Mais quand ils leur donnaient un chef, ils réunissaient en lui les attributs de bonté et de justice. Il est impossible de concevoir la divinité autrement. Un monarque fainéant et débonnaire, assisté d'un vizir impitoyable : on n'a jamais dédoublé ainsi la nature divine. Dieu est miséricordieux et juste, nous l'avons déjà dit, c'est le point d'appui unique de toutes les morales qui tiennent compte de Dieu.

D'où vient donc que M. Bayet ait vu là une difficulté spéciale pour le Dieu du Nouveau Testament ?

J'ose dire que c'est parce qu'il s'y prête, tant il a exalté la bonté, l'amour, la miséricorde de Dieu, au point de dire qu'il est tout amour (I Jo., IV, 8), et c'est donc dans l'Évangile que notre nature frémissante doit être le moins troublée par l'aspect inévitable de la justice. Dieu s'y montre si compatissant qu'on est presque étonné qu'il soit tout de même un juste Juge. Il l'est cependant, et il prononcera, s'il le faut, la réprobation éternelle des coupables.

C'est la tragique grandeur de la vie chrétienne. Des actes d'un instant ont une portée infinie. Mais l'Écriture nous dit à toute occasion que la justice de Dieu sonde une faiblesse indicible, dont il a pitié, qu'elle est donc à base de pitié, qu'elle s'exerce sans détriment de la miséricorde, aussi parfaite dans son ordre de justice que la miséricorde dans le sien, que ce que Dieu veut, c'est le salut de tous les hommes, qu'il a envoyé son Fils pour les sauver par sa mort, que le Juge sera ce Jésus-Christ, notre Sauveur.

Que pouvons-nous demander de plus ?

Cependant voici encore M. Bayet :

« Imitez Dieu, nous dit-on. Mais lequel des deux ? »

La forme de réponse la plus complète, la plus philosophique, est celle de saint Matthieu : « Vous donc soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt., V, 48). Mais la forme employée par saint Luc indique bien ce que Dieu propose d'abord à notre imitation pour nous

mettre sur la voie de la perfection toujours intimidante. Nous devons imiter cet attribut qu'il manifeste le plus, et de tant de manières : « Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (Lc., VI, 36).

A la fin de ces indications sur la morale spéculative, nous touchons ainsi au point qui lie le plus étroitement la morale à la religion dans la vie pratique. Si l'on aime Dieu, il faut aussi l'imiter.

La philosophie de Pythagore l'avait dit, et toute la philosophie populaire le répétait : Suis Dieu. Mais c'est bien aux philosophes qu'on pouvait demander : Suivre Dieu, lequel ?

L'Ancien Testament avait donné de Dieu, du seul vrai Dieu unique, une notion si haute, qu'il pouvait paraître téméraire à un faible mortel d'aspirer à l'imiter (1). L'Évangile nous recommande d'imiter Dieu, le Dieu miséricordieux, et donc de l'imiter par la charité envers le prochain.

fr. M.-J. LAGRANGE,
des Frères Prêcheurs.

(1) Dans Lév., XI, 44 et XIX, 2, on lit : « Soyez saints, car je suis saint, » mais il ne s'agit pas d'une imitation directe. « Soyez saints », c'est-à-dire dans un état de pureté parfaite pour ne pas offenser ma Sainteté.

Aux sources de la spiritualité française du XVII[e] siècle [1]

(*Suite*)

II. La société mystique de Paris

Les ruines matérielles et spirituelles accumulées par les guerres de religion avaient été immenses. D'après les dernières statistiques on évalue à 2000 le nombre des maisons religieuses, et à 20.000 celui des églises, qui furent brûlées ou saccagées par les Huguenots dans les seules années 1559-1572 (2). On devine aisément quelle désorganisation ces ravages ont dû produire dans la vie religieuse du pays.

Une restauration s'imposait. Ce sera la grande œuvre de Henri IV, dont le nom restera à jamais attaché aux débuts de la renaissance catholique en France au XVII[e] siècle. Les faits sont trop connus pour qu'il soit besoin de les rappeler; ils appartiennent d'ailleurs à l'histoire générale.

Mais ce qu'on n'a peut-être pas assez remarqué, c'est que l'impulsion première de cette restauration est partie, non pas d'une organisation d'apôtres, mais d'un groupe de mystiques : celui précisément où Bérulle a grandi. De même que plus tard l'évangélisation du Canada, cette vaste entreprise du relèvement catholique en France fut

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, décembre 1930, Supplément, pp. [113]-[139].

(2) Cf. V. Carrère, *Les épreuves de l'Église de France au XVI[e] siècle* (*Revue d'Hist. de l'Église de France*, XI, 1925, pp. 167-201, 332-362 ; XII, 1926, pp. 168-196, 315-341; XIII, 1927, pp. 433-465).

en toute vérité une *épopée mystique*. C'est dans la société spirituelle de Paris que la plupart des grandes œuvres réformatrices de l'époque eurent leur point de départ.

Le moment est venu d'étudier de plus près cette société mystique, qui fut comme le noviciat de Bérulle. Examinons-la telle qu'elle était vers 1595, tout au début du renouveau catholique. Le futur fondateur de l'École française avait alors vingt ans.

Le quartier général de cette armée pacifique, qui préparait la « conquête mystique » de la France, se trouvait dans l'hôtel même de M^me^ de Bérulle, rue de Paradis, au Marais. C'est là que M^me^ Acarie, dont les extases et les hautes vertus commençaient à attirer l'attention, avait été recueillie après l'exil de son mari en 1594.

Autour de la Bienheureuse un groupe d'âmes ferventes, émules de sa sainteté, n'avait pas tardé à se former. C'étaient des dames du monde, telles que la marquise de Maignelay, de la maison de Gondi, M^me^ de Sainte-Beuve, M^me^ Séguier d'Autry, la marquise de Bréauté, auxquelles viendra se joindre bientôt M^lle^ d'Abra de Raconis. Puis c'étaient des magistrats : le maître des requêtes Michel de Marillac, l'avocat au grand conseil René Gaultier, le conseiller du roi Sublet de la Guichonnière, Nicolas de Soulfour, Nicolas Brûlart de Sillery, etc.

A la Cour on pouvait compter non seulement sur la haute protection du Roi, mais aussi sur l'appui de la maréchale de Joyeuse, de Catherine d'Orléans, duchesse de Longueville, et de sa sœur Marguerite, princesse d'Estouteville, de la duchesse de Mercœur, de la comtesse de Soissons, de la duchesse de Guise, d'autres encore.

Le mouvement avait gagné jusqu'à l'Université, où des docteurs tels qu'André Duval, Philippe de Gamaches et Thomas Gallot entretenaient le feu sacré. Parmi les étudiants on distinguait, à côté de Pierre de Bérulle, François du Tremblay (le futur Père Joseph), Philippe de Cospéan, Asseline, Laurent Besnard, Noël Mars, Philippe Thibault, tous destinés à jouer plus tard un rôle important dans l'œuvre de la renaissance catholique.

Mais ceux qui nous intéressent le plus, ce sont les directeurs spirituels de cette société mystique. C'étaient quelques prêtres séculiers et surtout des religieux, Capucins ou Chartreux.

Les prêtres séculiers qui s'occupaient alors de la direction des âmes étaient les trois docteurs de Sorbonne que nous venons de nommer : André Duval, Philippe de Gamaches et Thomas Gallot. Mais à l'époque où nous nous sommes placés ils en sont encore à leurs premiers débuts. Quant au saint M. Gallemand, un peu plus âgé et déjà plus expérimenté, il résidait habituellement en sa cure d'Aumale et n'apparaissait dans la capitale que par intervalles (1).

C'est donc aux religieux que, tout naturellement, les âmes avides de perfection s'adressaient de préférence; et ceux qui avaient alors le plus d'influence étaient les Capucins et les Chartreux. Il est à remarquer, en effet, que dans ces premières années 1595-1604, années au cours desquelles la spiritualité française du XVII^e siècle a pris naissance et s'est constituée, les Jésuites sont absents de Paris et de la plupart des villes de France. Bannis du royaume par un décret du Parlement en date du 29 décembre 1594, ils ne furent rappelés par le roi qu'en 1604.

On peut se demander si le grand mouvement, dont

(1) Huit ans plus tard, en 1603, saint François de Sales, bon juge en la matière, signalait parmi les meilleurs directeurs spirituels de Paris « M. Duval, qui est bon à tout et universellement propre pour semblables offices; ... M. Galemand, curé d'Aumale : si par fortune il estoit à Paris, je sçay qu'il vous ayderoit beaucoup; ... M. de Bérulle, homme à qui Dieu a beaucoup donné et qu'il est impossible d'approcher sans beaucoup proffiter : il est tout tel que je sçaurois desirer d'estre moy mesme; je n'ay gueres veu d'esprit qui me revienne comme celuy la, ains je n'en ay point veu ni rencontré » (lettre du 3 juin 1603 à M. de Revol, dans les *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. XII, 1902, p. 189). Au moment où saint François de Sales faisait de lui ce magnifique éloge, Bérulle n'avait encore que vingt-huit ans.

nous étudions ici les origines, se serait développé de tout point suivant les mêmes lignes, si les Jésuites avaient pu se livrer sans entraves à leur ministère. Car il est évident que, sans être en opposition avec saint Ignace, ni Capucins, ni Chartreux surtout, n'ont tout à fait les mêmes préoccupations ni les mêmes tendances : par la force même des choses ils ont imprimé au mouvement naissant, auquel ils présidaient, un orientation plus mystique qu'il n'aurait peut-être pas eue en d'autres conjonctures.

Les Capucins comptaient alors dans leurs rangs, soit à Paris, soit en province, des spirituels remarquables : Laurent de Paris, Archange de Pembroke, Pacifique de Souzy, Gabriel de Pontoise, pour n'en nommer que quelques-uns. D'autres, tels les PP. Honoré de Champigny, Joseph du Tremblay, Philippe d'Angoumois, Martial d'Etampes, Sébastien de Senlis, allaient bientôt se distinguer dans la même carrière.

A Paris, celui qui était le plus en vue comme directeur spirituel était le P. Benoît de Canfeld, auteur de la *Reigle de perfection réduite au seul point de la volonté de Dieu.* Converti de l'anglicanisme à vingt-quatre ans, il était entré chez les Capucins de Meudon en 1586. De 1593 à 1599 il réside à Paris, puis il part comme missionnaire pour l'Angleterre, où il serait mort dans les prisons de la reine Élisabeth sans l'intervention efficace de Henri IV.

Grande fut son influence au sein de son Ordre comme au dehors. « Il fut le maître de toute la génération capucine aux alentours de l'an 1600 », atteste le P. Ubald d'Alençon (1). Et M. Bremond d'écrire de son côté : « C'est lui, je le crois du moins, qui, plus que personne, a donné à notre renaissance religieuse le caractère nettement mystique que ce mouvement va prendre sous nos

(1) Ubald d'Alençon, *La spiritualité franciscaine* (*Études franciscaines*, XXXIX, 1927, p. 453).

yeux et qu'il gardera pendant toute la première moitié du XVII^e siècle (1). »

Ce : « je le crois du moins », trahit quelque hésitation. Il me servira d'excuse, si, fort des témoignages historiques que je vais invoquer, j'ose contester l'entière exactitude de cette affirmation.

Je ne nie pas que Canfeld n'ait contribué grandement à orienter vers la mystique le renouveau catholique en France au XVII^e siècle. Bien au contraire. Mais j'estime qu'à côté et au-dessus de lui il faut placer celui qui fut le propre directeur de Bérulle : le Chartreux Dom Richard Beaucousin.

III. Beaucousin.

Quels que fussent les mérites des directeurs dont nous venons de parler, de Canfeld en particulier, on conçoit que les âmes attirées vers la contemplation soient allées comme d'instinct aux spécialistes de la vie contemplative, je veux dire aux Chartreux.

Ceux-ci jouissaient alors à Paris d'une haute réputation de sainteté. Leur maison du faubourg Saint-Jacques était considérée comme le palladium de la vie religieuse. De 1573 à 1577 Dom Jean de la Barrière y passa quatre années dans la prière et la retraite, avant d'entreprendre cette fondation des Feuillants, qui fut comme le signe précurseur de la renaissance catholique. Bientôt nous verrons les principaux réformateurs ou fondateurs d'instituts nouveaux y chercher comme à l'envi lumière et direction. Le Prieur, Dom Jean Michel de Vesly, auteur mystique estimé, venait d'être placé à la tête de l'Ordre tout entier (1594).

Le Vicaire de la maison était alors Dom Richard Beaucousin, personnage de premier plan dans l'histoire des

(1) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, 1916, p. 156.

débuts de la spiritualité française, et qui mériterait une monographie. On pourrait s'étonner que M. Bremond l'ait passé à peu près complètement sous silence, si l'on ne se rappelait que son *Histoire du sentiment religieux en France* est avant tout une histoire *littéraire*, c'est-à-dire une histoire de la *littérature* spirituelle, traités dévots et biographies édifiantes. Or, il faut bien l'avouer, la place de Beaucousin dans la littérature spirituelle est bien moins considérable que celle qu'il occupa en réalité dans la vie religieuse de son temps. Si l'on excepte les notices que nous signalons au bas de la page (1), et dont les meilleures sont inédites, on peut dire qu'il n'a pas trouvé d'historien. D'autre part il n'a publié, ou, du moins, il n'a signé aucun ouvrage spirituel : ce qu'il a composé est demeuré manuscrit et probablement perdu.

(1) Les principales sources de la biographie de Beaucousin sont les suivantes : Dom L. Le Vasseur, vers 1677, *Ephemerides Ordinis Cartusiani* (éd. de Montreuil, 1891, t. III, p. 46-51). Dom Maillet écrivit en 1681 une *Vie* qui, avant la Révolution, était conservée à la Chartreuse de Paris. Le même a laissé une notice sur Beaucousin dans ses *Tombeaux de la Chartreuse de Paris* (le manuscrit est conservé actuellement à la Chartreuse de Farneta). J.-B. Boucher a utilisé ces deux travaux de Dom Maillet dans sa *Vie de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation*, Paris, 1802 (voyez l'édition de 1854, pp. 141-144). Dans sa Préface (*ib.*, p. XL) Boucher dit en outre : « Feu M. Beaucousin, avocat au Parlement de Paris, nous a communiqué des pièces qui étaient en sa possession » ; malheureusement on ne nous dit pas si ces documents concernaient Dom Richard Beaucousin. La notice biographique contenue dans l'*Histoire de la Chartreuse de Cahors* par Dom Malvesin, vers 1702 (manuscrit de la Grande Chartreuse), apporte peu de neuf. Enfin la vie de Beaucousin a été racontée par Dom Ant. Bourguet (1710-1719) dans sa grande *Histoire de la Chartreuse de Vauvert*, manuscrit en cinq volumes, dont les quatre premiers étaient conservés jusqu'à ces dernières années à la Chartreuse de Farneta, tandis que le cinquième se trouve à la Bibliothèque cantonale de Fribourg, en Suisse. D'après un renseignement qui m'a été fourni par Dom H. Lindeman, O.S.B., il n'y a rien sur Beaucousin dans la volumineuse histoire des Chartreux de Dom G. Schwengel (vers 1750), conservée en manuscrit à Londres, British Museum, Add. 17085-17096. Je n'ai pu consulter directement que Le Vasseur et Boucher.

C'est plus qu'il n'en faut pour expliquer l'oubli dont il a été frappé.

Dom Richard Beaucousin était né à Paris en 1561. Il commença par être avocat, mais ne tarda pas à entrer à la Chartreuse, où il fut formé aux vertus monastiques par Dom Jean Michel. Telle était l'estime qu'il avait su conquérir, que deux ans après sa profession, en 1593, il fut nommé maître des novices et Vicaire.

Neuf années durant il fut l'oracle du monde dévot à Paris. Ses lumières et sa piété le faisaient consulter de toutes parts sur les matières de spiritualité. Mais bientôt l'affluence des personnes qui venaient chercher conseil auprès de lui devint si grande, qu'en 1598 ses supérieurs, craignant que la paix du cloître n'en fût troublée et que toutes ces communications avec l'extérieur ne nuisissent à la perfection de son âme, le firent élire prieur de la Chartreuse de Nantes.

A Paris ce fut une consternation générale. Une requête fut adressée au Général de l'Ordre, réclamant le maintien de Dom Beaucousin, dont la présence dans la capitale était jugée indispensable. Les pétitionnaires eurent gain de cause. L'élection fut cassée, et Dom Beaucousin put continuer à exercer, du fond de son cloître, son apostolat caché.

Mais au Chapitre général de 1602 les Supérieurs, revenant à la charge, le nommèrent Prieur à Cahors. Ce fut pour tout Paris une véritable perte. « Paris perd le P. Dom Vicaire », écrit à cette occasion saint François de Sales (1), qui se trouvait alors dans la capitale et y avait fait sa connaissance.

Beaucousin partit donc pour le Quercy. La reconnaissance de ses amis l'y suivit. Pour donner un témoignage public de l'estime qu'elle lui portait, la reine Marie de Médicis fit exécuter dans la chartreuse de Cahors d'importants travaux de décoration. C'est également en consi-

(1) Lettre du 15 juin 1602 à M. de Soulfour (*Œuvres de saint François de Sales*, t. XII, Annecy, 1902, p. 118).

dération de ses mérites que le Cardinal de Sourdis fit construire à Bordeaux une nouvelle chartreuse.

Après avoir exercé pendant plusieurs années la charge de Prieur et de Visiteur de la province d'Aquitaine, il mourut en odeur de sainteté le 8 août 1610. Cinq ans après sa mort son corps fut trouvé intact, et son sang limpide et coloré, comme s'il eût été encore en vie. A Paris, où son souvenir était demeuré vivace, on voulut avoir ce dépôt sacré. Madame Acarie écrivit en ce sens aux Chartreux de Cahors. Mais toutes les instances furent inutiles et se heurtèrent au parti-pris d'humilité des Chartreux, qui ne pouvaient permettre qu'un des leurs fût honoré comme un saint.

*
* *

Il nous est bien difficile, à distance, de mesurer l'étendue de l'action exercée par Beaucousin sur ses contemporains. Pour une bonne part cette action dut être cachée, comme le fut sa vie. Néanmoins les documents historiques nous en disent assez pour pouvoir affirmer que, dans l'œuvre de la renaissance catholique en France au XVII[e] siècle, il a joué un rôle capital.

Tant qu'il vécut à Paris, il fut, nous dit un de ses premiers biographes, « l'œil des contemplatifs (1) », c'est-à-dire le maître et le guide de ceux qui aspiraient à la contemplation. Ces paroles prennent une signification toute particulière dès qu'on se rappelle dans quelles circonstances providentielles Beaucousin fut appelé à remplir son ministère et quelles furent les âmes de choix qu'il eut à guider. Par la force même des choses il s'est trouvé être le directeur le plus en vue au moment le plus décisif de l'histoire de la spiritualité française. C'est à lui qu'incomba la mission délicate d'en diriger les débuts.

(1) Dom L. Le Vasseur, *Ephemerides Ordinis Cartusiani*, Montreuil, 1891, t. III, p. 47.

Il a été le maître des principaux initiateurs du mouvement, de Madame Acarie et de Pierre de Bérulle tout spécialement.

Le Père Joseph, lui-même un des meilleurs ouvriers du réveil catholique et qui l'avait connu de près, lui rend ce témoignage : « Dom Beaucousin fut un homme d'une grande sainteté. *Il mit un des premiers la dévotion en crédit.* Les âmes qui y aspiraient prenaient de lui leurs instructions. Il eut une habitude spéciale avec Madame Acarie, qui suivait ses conseils et réglait sur ses avis ses actions et sa conduite intérieure. A Paris, nombre de prélats et de personnes de qualité de diverses conditions recevaient de ses enseignements beaucoup de consolations spirituelles (1). »

Le Feuillant anonyme qui rédigea entre 1641 et 1656 la Vie d'Antoinette d'Orléans est encore plus formel : « Dom Beaucousin, alors vicaire des Pères Chartreux de Paris, était un des plus pieux personnages de son temps. Étant plein de lumières en soi-même, il jeta du fond de sa solitude des rayons qui éclairèrent plusieurs âmes vivant dans le monde. C'EST A SON ZÈLE QUE LA FRANCE EST REDEVABLE DU RÉTABLISSEMENT DE LA DÉVOTION MÉPRISÉE. La réputation de sa piété était telle qu'on n'entreprenait rien de considérable pour le service de Dieu sans sa participation (2). » Et plus loin le même auteur déclare : « On peut l'appeler LE RESTAURATEUR DE LA DÉVOTION EN SON SIÈCLE (3). » Exemple admirable de l'influence qu'une maison contemplative peut exercer sur la vie religieuse de tout un pays.

De fait, si nous interrogeons l'histoire, nous consta-

(1) D'après un manuscrit du P. Joseph du Tremblay, cité par L. Dedouvres, *Le Père Joseph de Paris (l'Éminence Grise), sa vie, ses écrits (Études franciscaines,* XXXIII, 1921, p. 390, n. 10).

(2) Abbé Petit, *Vie de la Mère Antoinette d'Orléans,* Paris, 1880, p. 116-117.

(3) *Ibid.,* p. 268.

tons que la plupart des réformes ou des fondations nouvelles qui virent le jour sous le règne de Henri IV, se rattachent au groupe mystique de Paris dont Beaucousin était l'âme.

On sait quelle place prépondérante revient à Madame Acarie dans cette œuvre de rénovation. Or de 1594 à 1602 Beaucousin fut le directeur ordinaire de la sainte extatique. A force d'instances elle avait pu obtenir que, contrairement aux statuts de l'Ordre, qui défendent aux Chartreux d'assumer la direction des personnes du monde, Beaucousin se chargeât de sa conduite. Le Père Joseph nous a déjà dit qu'elle n'entreprenait rien sans son avis. Quand Duval voulait qu'elle s'occupât d'une affaire, il recourait ordinairement à l'intermédiaire de Beaucousin. Celui-ci, de son côté, se servait d'elle pour réaliser les desseins que la rigueur de la clôture l'empêchait de mettre lui-même à exécution.

« Leur zèle et leur charité, étant fort étendus, ne regardaient que les biens universels (1). » Ils auraient voulu introduire partout la réforme. Pour mieux y réussir, ils tâchaient d'agir avant tout sur les principaux centres religieux, afin que de la tête le mouvement se répandît jusqu'aux membres. La conquête mystique, on le voit, se faisait suivant un plan de campagne bien arrêté, encore que les circonstances pratiques n'aient pas permis de le suivre toujours.

Un témoin rapporte que, de concert avec ses amis de Paris, avec Bérulle surtout, Madame Acarie entretint, pendant plus de vingt ans (1598-1618), une correspondance suivie avec presque tous les supérieurs des ordres réformés de France et même des pays étrangers (2).

La première en date de ces réformes monastiques fut celle des Bénédictines de Montmartre (1598), qui servit de modèle à quantité d'autres monastères. Dans la pre-

(1) *Vie de la Mère Antoinette d'Orléans*, édition citée, p. 118.

(2) Déposition d'Edmond de Messa. Cf. J.-B. Boucher, *Histoire de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation*, éd. Paris, 1854, t. I, p. 189.

mière moitié du XVII^e siècle, Montmartre fournit, en effet, plus de cinquante réformatrices, qui allèrent porter ailleurs l'idéal renouvelé. Le mérite en revient avant tout à la grande abbesse Marie de Beauvilliers; mais il ne faudrait pas oublier que ses principaux auxiliaires, ceux qui dès le début l'encouragèrent et la secondèrent de toute façon dans sa difficile entreprise, furent les mystiques du groupe de Beaucousin : les Capucins Benoît de Canfeld, Ange de Joyeuse, Honoré de Paris; les professeurs de Sorbonne André Duval et Philippe de Gamaches; enfin Madame Acarie, qui, en cette circonstance comme en tant d'autres, se fit le porte-parole de Beaucousin (1).

L'Ordre de Fontevrault n'est pas moins redevable au Vicaire de la chartreuse de Paris. De 1598 jusqu'à sa mort Dom Beaucousin fut en relations suivies avec Marie de Drouin, prieure de Charmes, pour l'engager à entreprendre l'œuvre de la réforme et l'assister de ses conseils. Mais c'est l'abbaye de Fontevrault elle-même, chef d'ordre, qu'il voulait atteindre. A cet effet il y eut en 1601, à la chartreuse de Paris, des conférences entre Beaucousin, Gallemant, Gaultier, Madame Acarie et la Mère de Drouin. Provisoirement on dut se contenter d'introduire la réforme au prieuré des Filles-Dieu, à Paris. Mais en 1605 Beaucousin réussit à obtenir du Pape un bref ordonnant à Antoinette d'Orléans, alors Feuillantine à Toulouse, d'accepter la charge de coadjutrice de l'abbesse de Fontevrault, Éléonore de Bourbon-Vendôme (2).

(1) Jacqueline Bouette de Blémur, *Éloge de feu Madame Marie de Beauvilliers, abbesse de Montmartre*, pp. 15-22 (dans : *Année Bénédictine*, Paris, 1668, t. II). Dom L. Le Vasseur, *Ephemerides Ordinis Cartusiani*, éd. Montreuil, 1891, t. III, p. 49. On pourrait montrer aussi l'influence directe des mystiques de Paris dans d'autres réformes d'abbayes bénédictines, telles que Saint-Paul de Beauvais, Montivilliers, Chelles, Saint-Étienne de Soissons, pour ne parler que du règne de Henri IV. La tradition se continuera sous Louis XIII.

(2) Abbé Petit, *Vie de la Mère Antoinette d'Orléans*, Paris, 1880, pp. 116-131, 226-271. Jacqueline de Blémur, *Éloges de plusieurs per-*

Cette fois ses démarches n'eurent pas tout le succès qu'on était en droit d'attendre. Mais quelques années plus tard elles aboutirent à l'érection d'un nouvel institut : la Congrégation des Bénédictines du Calvaire, qui, en moins d'un quart de siècle, groupa dix-huit maisons. Les fondateurs étaient Antoinette d'Orléans et le Père Joseph du Tremblay, un ancien dirigé de Beaucousin. Deux autres membres de la société mystique de Paris, Jacques Gallemant et Thomas Gallot, y eurent également leur part (1).

Vers la fin de l'année 1601 Madame Acarie eut une apparition de sainte Thérèse, qui lui enjoignait de mettre tout en œuvre pour introduire en France les Carmélites déchaussées. En sa qualité de directeur de la Bienheureuse, il appartenait à Beaucousin de statuer sur le cas. Il convoqua donc chez lui Duval, Gallemant, Brétigny et Bérulle, afin d'en conférer avec eux. Pour des raisons d'ordre pratique le projet de fondation fut écarté, ou du moins ajourné. Sept à huit mois plus tard nouvelle apparition, suivie de nouvelles conférences aux Chartreux, auxquelles assistait cette fois-ci saint François de Sales. Le lecteur connaît la suite de cette merveilleuse histoire : comment la fondation fut décidée et aboutit en 1604, grâce surtout à l'action énergique de Bérulle. Quarante ans plus tard la France comptait cinquante-cinq monastères de Carmélites déchaussées.

Toujours en cette même année 1601, où nous voyons se tenir chez les Chartreux les conférences mémorables dont il vient d'être parlé, nous rencontrons chez eux un autre fondateur : le jeune Dom Noël Mars, O. S. B., qui va devenir bientôt le premier Supérieur de la Congrégation réformée de Bretagne, de l'Ordre de Saint-Benoît. Il faisait alors ses études à la Sorbonne et venait

sonnes illustres en piété de l'ordre de saint Benoist décédées en ces derniers siècles, éd. Ligugé, 1927, t. I, pp. 45-63.

(1) Abbé Petit, *Vie de la Mère Antoinette d'Orléans,* p. 179-180. Jacqueline de Blémur, *Éloges...,* t. I, p. 48.

d'être ordonné prêtre. « La sainteté du caractère qu'il venoit de recevoir, luy fit choisir la maison la plus sainte et la plus solitaire de la ville, c'est à dire le monastère des Pères Chartreux, pour y faire sa retraite et s'y disposer en silence à la célébration de sa première messe, qu'il dit au mesme lieu. Il y avait déjà longtemps qu'il avoit commerce avec ces anges du désert, et que l'estime qu'il avoit de leur vertu l'obligeoit de leur rendre souvent des visites (1). »

Vers la même époque Beaucousin dirigeait la conscience de celui qui allait réformer les Carmes de France : Philippe Thibault, fondateur de la « Réforme de Touraine », qui embrassera une trentaine de maisons. De son principal auxiliaire, Jean de Saint-Samson, nous savons qu'il se forma à Paris dans les mêmes années 1596-1601.

Les premiers projets de fondation de l'Oratoire remontent à la même date, puisque saint François de Sales pouvait écrire en 1602 à un ami de Bérulle : « J'ay esventé parmi les bonnes âmes le désir qui vous avoit esté proposé de la Congrégation de l'Oratoire (2). » Bérulle s'en était ouvert tout d'abord à son directeur, Dom Richard Beaucousin. C'est ce qui permit au chartreux de rassurer Madame Acarie au moment où Bérulle partait pour sa fameuse retraite chez les Jésuites de Verdun, en 1601. Comme la Bienheureuse exprimait ses craintes qu'il ne

(1) Mère de Blémur, *Éloge du vénérable Père Noël Mars* (*Année Bénédictine,* Paris, 1673, t. VI, p. 589). Dom Laurent Besnard, le fondateur de la célèbre Congrégation de Saint-Maur, fut de 1600 à 1604 le compagnon d'études de Dom Noël Mars; il est très vraisemblable qu'il fut, lui aussi, en contact avec le groupe mystique de Beaucousin; mais nous n'en avons pas la preuve. Il faut en dire autant de Servais Lairuelz, le réformateur des Norbertins.

(2) Lettre du 15 juin 1602 à M. de Soulfour, futur oratorien (*Œuvres de saint François de Sales,* Annecy, 1902, t. XII, p. 118). Le saint ajoute : « mais je ne voy pas encore la sayson bien arrivée; Dieu fera son œuvre ». De fait, c'est seulement en 1611 que le projet fut définitivement réalisé.

revînt pas et n'entrât dans la Compagnie, Beaucousin lui répondit : « Non, j'espère fermement qu'il établira en France une Congrégation de prêtres à l'instar de celle que saint Philippe de Neri a fondée en Italie (1). »

Le cardinal de Sourdis, qui fut le grand réformateur dans le Sud-Ouest de la France, était pareillement un ami et un admirateur de Beaucousin, comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer.

D'autres fondations encore sortirent du milieu mystique de Paris : celle des Ursulines de la Congrégation Parisienne, à laquelle participèrent Bérulle, Gallot, Madame Acarie et Madame de Sainte-Beuve; celle aussi des Pénitents réformés du Tiers-Ordre de Saint-François, dont l'auteur, le Père Vincent Mussart, fut en relations avec Bérulle.

C'est ainsi que le nom de Dom Richard Beaucousin et de ses disciples se trouve mêlé à toutes les grandes entreprises religieuses du règne de Henri IV. De la plupart d'entre elles Beaucousin a été l'inspirateur secret et le guide éclairé. Le biographe d'Antoinette d'Orléans n'a rien dit de trop, en affirmant qu'il mérite d'être appelé « le restaurateur de la dévotion en son siècle ». Il n'est que juste d'admirer toute cette immense moisson qui a germé sous Louis XIII; mais n'oublions pas d'en faire remonter l'honneur à celui qui jeta la semence et traça les sillons.

Ajoutons que, même après sa mort, Beaucousin continua, comme par une action posthume, à exercer une influence efficace sur le développement du mouvement religieux. On avait si bien pris l'habitude de consulter les Chartreux et de s'assembler chez eux, dès qu'il s'agissait d'entreprendre quelque nouvelle fondation ou réforme, que la tradition s'en conserva de longues années.

(1) J.-B. Boucher, *Histoire de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation*, éd. Paris, 1854, t. II, p. 256.

C'est ce que nous voyons se produire encore en 1618 lors de la réforme de Corbie, en 1621 pour celle de Cluny, en 1623 quand le cardinal de La Rochefoucauld voulut prendre des mesures générales pour réformer les Ordres de Saint-Augustin, de Saint-Benoît, de Cluny et de Cîteaux (1).

*
* *

Dom Richard Beaucousin a donc exercé une action considérable sur la renaissance religieuse du XVII^e siècle : il eut à diriger les débuts de ce vaste mouvement. Mais quelle orientation lui a-t-il donnée ? Telle est la question qui se pose à présent et à laquelle on voudrait pouvoir donner une réponse précise.

C'est ici surtout qu'il faut déplorer la perte de ses écrits spirituels. C'est dans ces manuscrits, en effet, et dans ses lettres de direction, que nous aurions pu étudier d'une façon authentique sa pensée et ses tendances en matière de spiritualité. Le peu que nous en rapportent les historiens ne fait qu'augmenter nos regrets de ne plus posséder ces documents, si importants pour nous.

Dom Malvesin, qui rédigea en 1702 l'histoire de la chartreuse de Cahors, se contente de dire : « Nous avons encore dans notre bibliothèque quantité de petits livres manuscrits de sa façon, pleins d'une grande onction, et qui sont un témoignage de sa sainteté (2). » C'étaient sans doute de ces « exercices », comme il en circulait tant, à cette époque, dans le monde dévot. Le

(1) Cf. Dom Martène, *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, éd. Dom G. Charvin, Ligugé-Paris, 1928, t. I, pp. 65, 99, 146, 147. Dom P. Denis, *Le Cardinal de Richelieu et la réforme des monastères bénédictins*, Paris, 1913, pp. 401-405. — Le chartreux Dom Adam Ogier (Auger) semble avoir pris la succession de Beaucousin, et cela dès 1602.

(2) Dom Malvesin, *Histoire de la Chartreuse de Cahors*, p. 134 (manuscrit de la Grande Chartreuse à Farneta). Je dois ce renseignement à l'obligeance du R. P. Bibliothécaire de Farneta.

biographe anonyme d'Antoinette d'Orléans dit de son côté, au sujet de la correspondance entre Beaucousin et la Mère de Drouin : « Ceux qui ont lu les lettres de part et d'autre ont admiré la solidité et sublimité de la perfection exprimées en des termes simples, et fidèlement représentées dans les mœurs de cette épouse de Jésus-Christ... Ils vivaient avec une telle retenue que quelquefois un an se passait sans qu'ils s'écrivissent, tant les lettres de ce bon serviteur de Dieu étaient fécondes en instructions qui suffisaient pour l'exercice d'une année, et tant cette bonne fille en était nourrie (1). »

« Solidité et sublimité », tels sont donc, aux yeux du biographe, les caractères distinctifs de la spiritualité de Beaucousin. Précieuse indication, mais par trop laconique. Pour en savoir davantage, il nous faut chercher ailleurs.

Ce qui apparaît tout d'abord avec clarté, c'est que Beaucousin a donné au renouveau catholique une orientation mystique. Les termes employés par les historiens pour caractériser sa mission l'insinuent déjà. Car enfin, cette « dévotion » dont il a été le « restaurateur » et qu'il a été un des premiers à « remettre en crédit », ce n'est pas la simple pratique de l'ascèse. Ce sont incontestablement les degrés supérieurs de la vie spirituelle; c'est la « sublimité de la perfection », dont parlait le biographe que nous citions tout à l'heure.

Pouvait-on s'attendre à autre chose de la part d'un contemplatif tel que le chartreux Beaucousin ? Le mouvement était né dans la chaude atmosphère de la mystique, on pourrait presque dire : dans les ardeurs de l'extase. On se représente aisément Madame Acarie, en conférence avec son directeur dans la chapelle extérieure des Chartreux, et entrant tout à coup en extase;

(1) Abbé Petit, *Vie de la Mère Antoinette d'Orléans par un Religieux Feuillant*, Paris, 1880, p. 268.

et Beaucousin prenant son bréviaire et disant son office en attendant qu'elle revienne (1). On bien Benoît de Canfeld, au parloir de Montmartre, tout ravi en Dieu pendant qu'il s'entretient avec l'Abbesse de la réforme de son monastère (2). Quoi d'étonnant qu'avec de tels initiateurs le réveil religieux ait pris aussitôt une teinte mystique ?

Il faudrait se garder de croire, en effet, que toutes ces réformes monastiques que nous voyons s'accomplir sous Henri IV et Louis XIII n'avaient d'autre but que la suppression de quelques abus ou de quelques scandales. M. Bremond l'a fort justement observé : elles tendaient surtout et comme par un poids inné « à l'enrichissement spirituel et mystique de plusieurs générations de moines et de moniales... Il est constant, en effet, que tout ce qui renouvelle la vie intérieure et l'esprit de prière dans un groupement religieux quelconque tend normalement à libérer la grâce, à dilater, à forcer, pour ainsi dire, les puissances mystiques d'une élite, beaucoup plus nombreuse qu'on ne le croit d'ordinaire (3) ».

Le mouvement dont Beaucousin a dirigé les débuts fut donc doublement mystique : mystique dans ses origines, mystique dans ses tendances. C'est là son premier caractère, et ce qui lui a donné cette fécondité merveilleuse qu'on ne peut assez admirer.

Mais on voudrait plus de précisions. On voudrait savoir en particulier quels étaient les auteurs spirituels où s'alimentait la piété de Beaucousin et dont il recommandait la lecture, ceux par conséquent qui ont contri-

(1) J.-B. Boucher, *Histoire de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation*, éd. Paris, 1854, t. I, p. 412.

(2) Mère de Blémur, *Éloge de feu Madame Marie de Beauvilliers, Abbesse de Montmartre*, p. 17 (dans : *Année bénédictine*, Paris, 1668, t. II).

(3) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, Paris, 1916, p. 453-454.

bué à former toute cette première génération de spirituels français. A défaut de témoignages directs, il nous faut procéder ici par induction.

Si nous avons peu de renseignements sur Beaucousin lui-même, nous connaissons du moins le milieu où il a vécu. Nous connaissons en particulier le prieur qui l'a reçu dans l'Ordre et qui l'a formé à la vertu : Dom Jean Michel.

Ce dernier est l'auteur d'un traité complet de vie spirituelle, intitulé : *Exercitia spiritualia viae purgativae, illuminativae et unitivae.* L'ouvrage eut quelque succès : trois éditions et une traduction française en témoignent (1). Mais ce qui nous intéresse davantage, c'est que, en ce qui concerne la mystique, Dom Michel apparaît en dépendance étroite vis-à-vis de la spiritualité des Pays-Bas. La troisième partie, qui traite de la vie unitive, n'est guère qu'un résumé de Denys le Chartreux. Dans le reste de l'ouvrage l'auteur s'inspire aussi de Louis de Blois (2).

Le culte des mystiques des Pays-Bas était d'ailleurs de tradition chez les Chartreux de Paris. Dès le XV[e] siècle ils possédaient la traduction latine des *Noces spirituelles* de Ruysbroeck par Jordaens (3). Vers 1491 paraît à Paris le *Directorium brevissimum ad consequendam vitae perfectionem* attribué à Harphius, mais qui pour-

(1) Le texte latin parut à Lyon en 1598, à Cologne en 1599, et de nouveau en 1604. La traduction française est l'œuvre de Dom Jacques Morice, chartreux de Paris (Paris, 1602).

(2) Dom Jean Michel a publié aussi à Lyon en 1598 une édition latine abrégée de l'*Arte para servir a Dios* d'Alphonse de Madrid.

(3) Manuscrit 921 de la Bibliothèque Mazarine à Paris, provenant de la Chartreuse de Paris, d'après un renseignement fourni par le R. P. Reypens, S. J. C'est cette même traduction qui fut publiée à Paris en 1512 par Henry Estienne, et rééditée quelques années plus tard par son successeur Simon de Colines. — Rappelons aussi qu'en 1493 un Chartreux de Paris publia une traduction française de l'*Horologium* de Suso, rééditée en 1499 et en 1530.

rait bien être de Bourcelli, Franciscain de Nimègue; on a supposé, non sans raison, que cette publication est due aux Chartreux de la capitale (1).

Il faut en dire autant des nombreuses éditions de Denys le Chartreux — il y en eut au moins trente-quatre, — qui se succédèrent à Paris de 1536 à 1555. Ce sont des réimpressions des éditions publiées à la même époque par les Chartreux de Cologne. Il est fort vraisemblable que les Chartreux du faubourg Saint-Jacques n'y furent point étrangers.

Ils ne se contentent pas, d'ailleurs, de traduire ou d'éditer les ouvrages d'autrui : ils composent eux-mêmes. Jean Perceval, qui était prieur en 1550, est l'auteur d'un *Compendium divini amoris* (Paris, 1530), que malheureusement nous n'avons pu consulter. Son contemporain Godefroid Tilman, décédé en 1562, écrivit des *Allegoriae et tropologiae in locos utriusque Testamenti* (Paris, 1551) et d'autres ouvrages; son nom à lui seul trahit son origine néerlandaise.

Au temps même de Beaucousin, et peut-être bien à son instigation, les Chartreux de Paris publient l'*Index expurgatorius in libros Theologiae Mysticae D. Henrici Harphii* (Paris, 1598), dont nous avons déjà parlé (2), tandis que Dom Jacques Morice se fait le traducteur d'un certain nombre d'auteurs mystiques. Parmi ces

(1) Cf. P. Lucidius Verschueren, O. F. M., *Herp-uitgaven in Frankrijk* (*Ons Geestelijk Erf*, IV, 1930, pp. 184-186). Il est possible que l'ouvrage ait eu au moins deux éditions, l'une en 1491, l'autre en 1493.

(2) *Vie Spirit.*, déc. 1930, p. [136]. En 1587, un an après l'édition corrigée de Rome, on avait publié à Paris une réimpression de la *Theologia Mystica* de Harphius. Des traductions françaises parurent à Paris en 1549, 1550, 1552, 1599, 1617, à Lyon en 1598, à Arras en 1605, sans compter une traduction partielle, dont il sera parlé plus loin, et qui parut à Paris en 1594 et en 1600. Le manuscrit français 19341 de la Bibliothèque Nationale à Paris (XVII^e siècle), contient également une copie de la *Theologia Mystica*. La plupart de ces éditions se trouvent décrites dans l'article déjà cité du R.P. Lucidius Verschueren (*Ons Geestelijk Erf*, IV, 1930, pp. 183-195).

traductions il faut signaler : l'*Exercitatorium* de Garcia de Cisneros (Paris, 1585), ouvrage fortement inspiré de la spiritualité néerlandaise; le *De arcta via salutis* de Denys le Chartreux (Paris, 1586), dédié « à Vénérable Père en Jésus-Christ Dom Jehan Michel, Prieur très-digne de la Chartreuse de Paris et visiteur de l'Ordre en la province de Paris »; et enfin le *Speculum monachorum* de Louis de Blois (Paris, 1585).

La mystique des Pays-Bas était donc à l'honneur dans le milieu où Beaucousin a vécu. Elle ne l'était pas moins chez ses amis.

Parmi eux il faut mentionner en premier lieu les Capucins. Ceux-ci avaient un culte tout particulier pour Harphius. N'avait-il pas été leur frère en saint François? Aussi ne faut-il pas s'étonner de retrouver les traces profondes de son influence chez tous les auteurs capucins de l'époque.

Laurent de Paris, dans son *Palais d'amour divin* (Paris, 1602), en appelle à l'autorité de Ruysbroeck, Harphius et Denys le Chartreux (1).

La *Reigle de perfection contenant un bref et lucide abrégé de toute la vie spirituelle réduite à ce seul point de la volonté de Dieu*, de Benoît de Canfeld (2), est basée sur la spiritualité de Ruysbroeck-Harphius. La division

(1) Voir en particulier le chap. XXVI.

(2) La première édition est de 1609. L'ouvrage eut un succès considérable. Dès 1610 il en était déjà à sa cinquième édition, tandis que le Général des Capucins le faisait traduire en latin. D'autres traductions suivirent, en anglais, en italien, en espagnol, en allemand et en flamand. Chez les Capucins il avait un caractère semi-officiel : en 1626 il est mentionné avec Thomas a Kempis, Lansperge, Denys le Chartreux, etc., parmi les livres à lire au réfectoire (Boverius, *De sacris Ritibus*, d'après un renseignement du R. P. Gerlac, O. M. Cap.). Les Capucins postérieurs sont presque tous tributaires de Canfeld. Quelques-uns le déclarent formellement, tel Simon de Bourg, *Les saintes Élévations de l'âme à Dieu par tous les degrés d'oraison*, Avignon, 1657, qui indique comme sources : « Harphyus, le R. Père Benoist de Canfeld et le P. Archange Ripault » (*Études Franciscaines*, XLI, 1929, p. 175).

de la vie spirituelle en « vie active, vie contemplative, vie superéminente » suffirait à elle seule à le prouver. Or Beaucousin fut un admirateur enthousiaste du livre. De Cahors il envoyait à l'auteur, à la date du 20 septembre 1608, une approbation chaleureuse : « J'ai, soubs-signé Prieur indigne des Chartreux de Cahors, leu auec la plus grande attention cet abrégé de toute la vie spirituelle... J'admirois certes de voir les saints secrets de la perfection, assemblez et expliquez par un admirable ordre et facilité. » Puis, après avoir comparé l'auteur à l'aigle d'Ezéchiel qui apporta la moelle du cèdre mystique, il recommande chaudement la lecture de l'ouvrage, qu'il trouve « accommodé à la capacité des âmes pieuses et religieuses, tant commençantes que profitantes et parfaites, moyennant qu'elles entrent, comme Hester deuant Assuérus, par chacune porte, par ordre ».

Honoré de Champigny, qui venait souvent à la chartreuse de Paris, où son frère était religieux, se montre tout aussi partisan de la mystique néerlandaise. Son *Académie évangélique* est divisée en trois parties : « vie extérieure ou active, vie intérieure ou contemplative, vie suréminente, suressentielle ou unitive ». C'est la terminologie primitive de Ruysbroeck combinée avec celle d'Harphius. Il renvoie d'ailleurs expressément à ces deux grandes autorités : « Voyez ce que le grand contemplatif Jean Ruysbroeck, hautement loué par le docte et pieux Denis-le-Chartreux, dit sur ce sujet dans tout le second livre de l'*Ornement des Noces spirituelles*... Et, ce qui est davantage pour nous [Capucins], voyez ce très fameux docteur de l'ordre des Frères Mineurs, Henri de Herpe, non moins profondément exercé que le précédent dans la théologie mystique (1). »

(1) Honoré de Paris, O. M. Cap., *Académie évangélique ou École théorique et pratique de la perfection évangélique*, éd. Paris, 1894, p. 112. La première édition parut à Paris en 1622, avec l'approbation d'André Duval. Honoré de Paris, entré chez les Capucins en 1586, fut Provincial de Paris de 1598 à 1601. Il mourut en 1621. En 1886 la cause

Les livres préférés du Père Joseph du Tremblay, ceux qu'il recommandait aux novices et surtout au maître des novices, étaient « saint Jean, saint Paul, saint Denis, saint Augustin, saint Bernard, et, entre les modernes, Rusbrock, Harphius, Blosius, la Vie et Chronique de saint François, Hugues de Saint-Victor, Richard de Saint-Victor, et autres plus récents (1) ». Ses théories sur « l'union essentielle » rappellent beaucoup « l'introversion essentielle » de la *Perle évangélique*, dont nous aurons à parler plus longuement.

Le Père Ange de Joyeuse, que Beaucousin contribua à faire rentrer dans le cloître, se fit dédier une traduction française des *Institutions* du pseudo-Tauler (2).

Ces exemples suffiront à montrer que chez les Capucins de Paris, au temps de Beaucousin, les mystiques des Pays-Bas étaient cultivés avec ferveur (3).

de sa béatification a été introduite. La S. C. des Rites, ayant examiné ses écrits, déclara que rien ne s'opposait à ce qu'on poursuive le procès.

(1) *Instruction du Père Maître aux Novices,* dans : *Introduction à la Vie spirituelle par une facile méthode d'oraison,* éd. 1626, p. 29. Cf. L. Dedouvres, *Le P. Joseph, maître des novices au couvent de Meudon, 1604-1605* (*Études Franciscaines,* XXXIV, 1922, p. 395). Le célèbre Capucin était très lié avec Beaucousin.

(2) *Les Institutions diuines et salutaires enseignemens du Révérend père frère Jean Thaulère... le tout nouuellement traduict de Latin en François par les pères Minimes de l'Oratoire nostre Dame de vie Saine,* Paris, chez Thomas Brumeu, 1587 (rééditions à Arras, 1596, Paris 1613, 1638). En cette même année, Gabriel Chappuys dédie au Père Ange sa traduction d'Alphonse de Madrid.

(3) On voit que les Capucins français se souciaient peu de la défense de lire Ruysbroeck, Harphius, Tauler, etc., portée en 1598 par le Général de l'Ordre, sous peine d'excommunication. La mesure n'a dû avoir qu'un caractère purement local et temporaire (cf. P. Hildebrand, O. M. Cap., *Un mouvement pseudo-mystique chez les premiers Capucins belges,* dans : *Franciscana,* VII, 1924, p. 263). Chez les Franciscains le Chapitre Général de Tolède, en 1633, prescrivit au contraire que, dans chaque couvent, il y aurait des conférences sur la Théologie Mystique, où l'on devait prendre Harphius pour base (cf. *Dictionnaire de Théologie catholique,* au mot Harphius, col. 2048).

Si nous tournons maintenant le regard vers les autres amis ou dirigés de Beaucousin, une même constatation s'impose..

Nicolas de Soulfour publie en 1595 une traduction française des *Exercitia* de Nicolas van Esch, dans laquelle il inséra une partie de la *Theologia Mystica* d'Harphius (1). Un an plus tard il traduisit l'*Institution spirituelle* de Louis de Blois. C'est à propos de cette traduction que saint François de Sales écrivait à la fille de l'auteur : « Vostre père m'a envoyé sa traduction de l'*Institution* de Blosius : je l'ay fait lire à la table et l'ay goustee incroyablement; je vous prie, lises la et la savourés, car elle le vaut (2). »

René Gaultier, qui se spécialisa dans les auteurs espagnols (3), donna pourtant aussi une traduction de l'*Imitation* sous le nom de « Thomas des Champs » (Paris, 1604), en quoi il sera suivi plus tard par Michel de Marillac.

Jean de Saint-Samson, le saint aveugle, se faisait lire dans ses débuts « *l'Imitation de Jésus-Christ*, les *Institutions* de Thaulère, et un petit livre intitulé *le Mantelet de l'Époux* » (œuvre du Franciscain flamand Frans Vervoort). Un peu plus tard, à Paris, dans les années 1597-1601 il se plonge dans « saint Denis l'Aréopagite,

(1) *Exercices diuins, lesquels par une voye très briefve peuvent transformer l'homme en Dieu, où sont contenues les douze mortifications du R. P. Henry Harphius, par M. Nicolas Eschius, traduitz du Latin en François par N. D. S.*, Paris, 1595 (réédition, Paris, 1600). Duval donna l'approbation. L'exemplaire de la Bibliothèque Nationale à Paris provient du monastère des Feuillants de la capitale.

(2) Lettre du 16 janvier 1603 (*Œuvres de saint François de Sales*, t. XII, Annecy, 1902, p. 169). En 1602 il donna une édition des Œuvres spirituelles de Louis de Grenade, dédiée à Éléonore de Bourbon-Vendôme, abbesse de Fontevrault. Bérulle lui fit traduire en 1615 la Vie de saint Charles Borromée.

(3) Il traduisit successivement Capilla, Molina O. Carth., Ribadeneira, Du Pont, saint Jean de la Croix, ainsi que les vies de Balthazar Alvarez, d'Anne de Jésus et d'Anne de Saint-Barthélemy.

Rusbroch, Thaulère, Gerson, Harphius. Après l'oraison mentale et la réception de la divine Eucharistie, c'était dans la compagnie des grands mystiques qu'il goûtait ses joies les plus vives et les plus aimées (1) ». Il s'est si bien approprié l'enseignement de Ruysbroeck, que le R. P. Reypens, S. J., a proposé de l'appeler « le Ruysbroeck français » (2).

Le sieur de la Mothe-Romancourt nous apprend, dans sa traduction d'Harphius publiée en 1617, qu'on faisait circuler à Paris une version des douze mortifications, contenues au second livre (d'Harphius), « faicte par deffunct Monsieur Anseline, jadis Docteur en la Faculté de Théologie et très digne curé de la paroisse de la Magdeleine en ceste ville de Paris ».

Nous avons noté plus haut la dépendance de Madame Acarie vis-à-vis de saint Ignace. Mais on constate aussi chez elle d'autres influences. Dans les Prières avant la communion (3), qu'elle composa vers 1597 pour sa fille aînée, on relève des réminiscences très nettes de sainte Gertrude. Il se pourrait qu'elle n'ait connu la sainte de Helfta qu'à travers l'œuvre de Louis de Blois (4).

La marquise de Maignelay accepte la dédicace d'une traduction du *Paradisus contemplativorum* de Barthélemy de Saluthio (5), qui n'est guère qu'une adaptation de l'*Eden contemplativorum* d'Harphius, tandis qu'une nouvelle traduction des *Exercices* de Nicolas van Esch est dédiée à « Madame Sœur Marie Brulart », religieuse

(1) *Vie du V. F. Jean de Saint-Samson*, par le R. P. Sernin-Marie de Saint-André, C. D., Paris, 1881, pp. 11, 16.

(2) *Revue d'ascétique et de mystique*, III, 1922, p. 252, note.

(3) J.-B. Boucher, *Histoire de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation*, éd. Paris, 1854, t. I, pp. 88-92.

(4) Il n'existait à ce moment qu'une traduction française des *Exercices* de sainte Gertrude par le Chartreux Dom Jean Jarry, Paris, 1580.

(5) *Le Paradis des Contemplatifs faict par le R. P. F. Barthélemy de Saluthio, Mineur Observantin Réformé... mis en François par F. Fassardy, Lyonnois*, Paris, 1610.

aux Filles-Dieu de Paris et fille d'un des amis de Beaucousin (1).

Chez les Bénédictines de Montmartre l'influence de la spiritualité néerlandaise pénétrait dès 1598 par l'intermédiaire de Benoît de Canfeld. « Le Père Benoist de Canfeld composa vn exercice *de la divine volonté*, qui fut très vtile à Madame de Montmartre, parce qu'elle en entreprit la pratique avec vne merveilleuse ferveur, rendant compte au Père des moindres défauts qu'elle y commettait; ce qui la fit avancer à grands pas dans les voies de la grâce, ne s'arrestant plus sur les difficultés qui luy firent beaucoup de peine dans le commencement, mais seulement dans les choses qui pouvoient avancer la gloire de Nostre-Seigneur (2). »

Les leçons du Capucin portèrent fruit, puisque, au dire de M. Bremond, l'*Exercice divin ou pratique de la conformité de notre volonté à celle de Dieu*, que Marie de Beauvilliers publia à Paris en 1631, n'est autre chose qu'une « adaptation, élémentaire mais pertinente, des enseignements de Canfeld et du pseudo-Denis (3) ».

C'est ainsi que, partout dans l'entourage de Beaucousin, et de quelque côté que nous nous tournions, nous nous heurtons à l'influence des Pays-Bas. L'étude de ce milieu particulier confirme de tout point les constatations que nous avions faites en étudiant l'atmosphère générale à la fin du XVI^e siècle.

Il faudrait se garder de croire, d'ailleurs, que Beaucousin et ses amis poussaient indistinctement tout le monde vers la contemplation mystique.

M. Bremond a loué en passant la « discrétion douce-

(1) *Les Exercices spirituels et diuins de M. Nicolas Eckius* (sic), *Docteur contemplatif et personnage de grande réputation, traduicts du Latin en nostre langue vulgaire*, Paris, 1610.

(2) Mère de Blémur, *Éloge de feu Madame Marie de Beauvilliers, abbesse de Montmartre*, p. 16 (dans : *Année Bénédictine*, Paris, 1668, t. II).

(3) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, Paris, 1916, p. 453.

ment prenante (1) » de l'insigne chartreux. Ce n'est pas Beaucousin qui brûlera les étapes; il désire que les âmes parviennent jusqu'à l'appartement secret du Roi, mais « moyennant qu'elles entrent, comme Hester devant Assuérus, par chacune porte par ordre ».

Canfeld lui-même met en garde contre une lecture indiscrète de la troisième partie de son propre livre. Le Père Joseph du Tremblay voulait que le maître des novices usât largement des ouvrages des grands mystiques; mais, disait-il, « ce ne sont pas viandes que le Père maître doive donner au novice telles qu'il les prend. Il faut qu'il imite la nourrice, qui ne vit pas de lait, mais de viande solide, et ne laisse pas de la réduire à cette douce et facile liqueur pour la verser sans peine dans la bouche de l'enfant (2) ».

L'extatique Jean de Saint-Samson recommandait aux commençants la lecture de « Louis de Grenade, Arias et autres auteurs solides (3) ».

Le Feuillant Dom Sans de Sainte-Catherine, qui écrit précisément pour des novices, fait entendre ce grave avertissement : « Je n'ai pas fait entrer (dans mon livre) les *suréminences* de la vie contemplative, d'autant que cette vie, quoique bonne, est bien périlleuse si elle n'est assise sur la mortification et acquisition des vertus... Lisez plutôt Thomas de Kempis..., les épîtres de saint Jérôme, saint Jean Climaque, Cassian, Pinelli et autres tels livres qui humilient et rentrent l'esprit en soi, que Harphius, Rusbrochius, Taulère, et autres semblables, quoique excellents contemplatifs (4). »

(1) *O.c.*, p. 150.

(2) *Études Franciscaines*, XXXIV, 1922, p. 395.

(3) *Vie du V. F. Jean de Saint-Samson*, par le R. P. Sernin-Marie de Saint-André, C. D., Paris, 1881, p. 28.

(4) *Œuvres spirituelles du R. P. D. Sans de Sainte-Catherine*, Paris, 1650, préface et p. 497 (textes cités par M. Bremond, *o.c.*, p. 578). Il faut ajouter que Dom Sans se montre plus réservé à l'endroit de la haute mystique que ne le sont en général les dévots du groupe de Beaucousin.

Le danger signalé par le Feuillant n'est d'ailleurs nullement imaginaire. Honoré de Champigny déplore « le grand abus d'un bon nombre de ceux qui font profession de vie spirituelle, dans le temps où nous sommes. Car ils lisent les sublimes exercices de cette manière de vie, qui est qualifiée, à cause de son excellence, de *suréminente*, de *suressentielle*, d'*unitive* et d'autres dénominations semblables; mais, négligeant les exercices de la mortification de leurs passions et de leurs imperfections, ainsi que l'exercice de la pratique des vertus, tant intérieures qu'extérieures, ils s'appliquent présomptueusement aux exercices sublimes qui se pratiquent au sommet de la perfection, sans encore en avoir jeté les fondements (1) ».

S'il n'y a, chez les directeurs du mouvement, aucune trace de ce zèle indiscret, on ne trouve non plus chez eux aucun exclusivisme. On pourrait leur appliquer à tous ce que Ferraige rapporte de Marguerite d'Arbouze : « Elle avait l'esprit œcuménique et universel... elle aimait tout le bien en qui que ce fût, sans, je ne dirai pas envie, mais pensée d'envie (2) ». C'est que, comme l'explique excellemment M. Bremond, s'étant pénétrée de l'esprit bénédictin jusque dans les moelles, elle ramenait sans peine à cet esprit ce que les autres Ordres présentent de plus excellent. Ses livres de prédilection étaient, après la Bible, la Somme de saint Thomas d'Aquin, où elle prenait souvent ses sujets de méditation, les Pères, « saint Bonaventure, Blosius, Dacrianus [c'est-à-dire le *Speculum monachorum* de Louis de Blois], Harphius et Jean Gessen de l'*Imitation* de Jésus-Christ », ce qui ne l'empêchait nullement de suivre elle-même les *Exercices* de saint Ignace, ni même de les imposer à ses filles.

(1) Honoré de Paris, *Académie évangélique*, éd. Paris, 1894, p. 464.

(2) J. Ferraige, *La vie admirable et digne d'une fidèle imitation de la bienheureuse Mère Marguerite d'Arbouze, dite de sainte Gertrude*, Paris, 1628, t. I, p. 200. Cf. H. Bremond, *o. c.*, t. II, p. 508.

*
* *

En faisant le tableau de la spiritualité qui était en honneur dans l'entourage de Beaucousin, nous avons omis, à dessein, de parler de deux publications, qui ont un rapport étroit avec le problème que nous étudions, et qui vont achever de nous renseigner sur les tendances du confesseur de Bérulle.

Il s'agit de la traduction des *Noces spirituelles* de Ruysbroeck, parue à Toulouse en 1606, et de celle de la *Perle évangélique*, publiée à Paris en 1602.

Toutes deux sont l'œuvre d'un Chartreux de Paris : « traduict en François par vn Religieux Chartreux de Paris », est-il dit de la première; « traduict et mis de Latin en François par les Pères Religieux de la chartreuse de nostre Dame de Vauuert lez Paris », dit le Privilège de la seconde. Toutes deux ont ceci de commun, c'est qu'elles sont anonymes : par où elles se distinguent des traductions ou publications des autres Chartreux de Paris que nous connaissons, et qui portent toutes un nom à leur frontispice (1). Enfin il y a entre elles un lien visible : les deux œuvres traduites appartiennent à la même école et sont étroitement apparentées : la mystique des *Noces spirituelles* se retrouve toute dans la *Perle évangélique*, souvent même textuellement; mais l'auteur de la *Perle* y a ajouté une conception nouvelle : celle d'un christocentrisme très prononcé et tout à fait caractéristique. Tout porte donc à croire que les deux traductions sont dues à une seule et même personne.

Mais quel est ce traducteur anonyme ? *A priori* nous pouvons être sûrs que Beaucousin, le grand instigateur du mouvement spirituel, ne doit pas être tout à fait

(1) Sauf l'*Index expurgatorius in libros Theologiae Mysticae D. Henrici Harphii*, Paris, 1598, qui porte cette mention impersonnelle : « opera Cartusianae familiae, iussu superiorum ».

étranger à cette double publication. Il y a eu certainement la main.

Mais il y a plus. Je crois pouvoir montrer, avec une vraisemblance voisine de la certitude, que Beaucousin est véritablement l'auteur, — ou, s'il y eut collaboration, le principal auteur — des deux traductions.

Ce qui frappe tout d'abord, — et le fait est vraiment surprenant, — c'est que la traduction des *Noces spirituelles*, bien qu'elle soit l'œuvre d'un Chartreux de Paris, ait paru à Toulouse, dans la capitale du Languedoc! Quel peut bien être ce Chartreux de Paris, traducteur de Ruysbroeck, qui s'en va soumettre son ouvrage à la censure des théologiens de Toulouse et le fait paraître en cette ville, si ce n'est Dom Richard Beaucousin, profès de la Chartreuse de Paris (1), mais alors Prieur à Cahors et Visiteur de la province d'Aquitaine ?

Coïncidence vraiment unique : à la date même où la traduction est entre les mains des théologiens de Toulouse, Dom Beaucousin se trouve dans la ville. L'approbation des censeurs porte la date du 25 septembre 1605. Or, en cette même année nous rencontrons Dom Beaucousin à plusieurs reprises à Toulouse, une première fois vers le mois de mai, une seconde aux environs, précisément, du 24 septembre (2). On ne peut souhaiter accord plus parfait.

Quant à la traduction de la *Perle évangélique*, Dom Autore l'attribue formellement à Beaucousin, sans dire, malheureusement sur quoi il s'appuie (3).

(1) On sait que les Chartreux conservent toujours leur attache avec la maison où ils ont fait profession, même s'ils sont envoyés ailleurs. Dans la maison où ils sont envoyés ils sont qualifiés d' « hôtes », y fussent-ils prieurs. D'après les usages cartusiens, Dom Beaucousin était donc bien Chartreux de Paris, quoiqu'il fût alors prieur à Cahors.

(2) Cf. Abbé Petit, *Vie de la Mère Antoinette d'Orléans*, Paris, 1880, pp. 122-127.

(3) Article *Loher* (*Thierry*), dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. C'est Dom J. Kerssemakers, O. S. B , qui attira mon attention sur cet article et m'ouvrit ainsi la voie vers la solution.

Je sais bien que ces différentes indications, prises isolément, n'apportent pas une certitude absolue; mais leur convergence me paraît une garantie plus que suffisante pour affirmer que Beaucousin est non seulement l'inspirateur — ce qui ne saurait faire de doute — mais l'auteur des deux traductions que nous venons de signaler.

On voit tout de suite l'importance de cette conclusion pour le problème des sources de la spiritualité bérullienne. Si Beaucousin a jugé bon de traduire — ou même, simplement, de faire traduire — les *Noces spirituelles* de Ruysbroeck et la *Perle évangélique*, comment supposer qu'il n'en ait pas recommandé la lecture d'une façon toute spéciale à ses dirigés ? Conçoit-on que Bérulle ait ignoré les publications de son propre directeur, ou qu'il soit demeuré indifférent à leur sujet ?

Dès lors la question se pose : ces deux ouvrages n'auraient-ils pas exercé une influence particulière sur la formation de la spiritualité bérullienne ? C'est ce qui nous reste à examiner.

Disons tout de suite qu'en ce qui regarde les *Noces spirituelles* il ne semble pas que Bérulle leur doive beaucoup. Et la chose s'explique aisément. La publication de cette traduction se produit à une date trop tardive : en 1606 la formation spirituelle de Bérulle est à peu près complètement achevée, et au surplus, il n'est plus sous la direction immédiate de Beaucousin. Une influence profonde sur sa formation n'était donc guère possible.

Mais pour la *Perle évangélique* il en va tout autrement, comme nous le verrons prochainement.

(*A suivre.*)

Dom J. Huijben, O. S. B.

Pour fixer la terminologie mystique

Monsieur le chanoine,

Vous mettez une si aimable insistance à me demander de donner mon avis sur l'intéressante enquête ouverte par vous dans *La Vie Spirituelle*, que j'aurais vraiment mauvaise grâce à m'y refuser, dussé-je le faire trop sommairement, faute de loisir, et au risque d'ennuyer les lecteurs de la Revue en venant leur répéter ici ce que j'ai déjà dit ailleurs, notamment dans les *Etudes de Théologie mystique* que le R. P. Garrigou-Lagrange a bien voulu leur présenter.

Comme vous, vous le savez, je souhaite infiniment voir se réduire le plus possible (ce serait chimère de penser les supprimer jamais complètement) les discussions et surtout les confusions qui encombrent encore le champ de la Théologie mystique. Comme vous aussi, je crois que les divergences de pensée réelles sont moindres qu'il peut paraître au premier abord, et qu'il y a bien des points où avec un peu de précision et de bonne volonté réciproque, il est facile de constater que, pour le fond, on est d'accord. Comme vous encore, je crois que la condition préliminaire pour en arriver là est de bien s'entendre sur les termes mêmes des problèmes que l'on discute.

C'est pourquoi, puisqu'il faut sérier les questions et qu'on ne peut les discuter toutes à la fois, vous me permettrez de m'en tenir dans votre enquête à l'examen des définitions que vous proposez comme point de départ d'un accord si souhaitable. Pour les questions de fond que vous touchez, vous m'excuserez de ne pas les examiner ici (je me permets de renvoyer aux *Études* que je citais à l'instant ceux de vos lecteurs qui voudraient savoir ce que j'en pense), et de me contenter d'indiquer brièvement en finissant les positions qui me semblent certaines ou plus probables.

Très justement, vous vous attachez d'abord au terme de *contemplation* qui domine tout et qui, une fois nettement défini, permet de fixer avec précision la plupart des autres notions, à commencer par celle de mystique.

Vous proposez donc les définitions suivantes pour la *contemplation infuse* et la *contemplation acquise* (dans l'hypothèse de ceux qui en admettent l'existence) : « La contemplation est une connaissance supérieure de Dieu, mise dans l'âme par les Dons du Saint-Esprit, connaissance qui est simple, libre, pénétrante, qui procède de l'amour et qui tend à l'amour. » p. [131] — « Ceux qui admettent une contemplation acquise entendent par là une variété de l'oraison affective, dans laquelle l'âme qui n'a pas reçu la grâce de la connaissance amoureuse infuse peut cependant s'arrêter, pendant de courts instants, à des vues très simples, à des actes d'admiration concernant les perfections et les bienfaits de son Dieu, et revient ensuite aux considérations et aux affections. » p. [134]

Je vous l'avoue, je ne puis m'empêcher de regretter que vous n'ayez pas pris pour point de départ de votre enquête une définition, sinon identique, du moins apparentée à celles qu'ont proposées, dans *La Vie Spirituelle* de 1921 et 1923, les RR. PP. Garrigou-Lagrange et Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine : je crois qu'avec ces définitions l'accord souhaité était en bien meilleure voie. Vous définissez, en effet, la contemplation (infuse, qui est pour vous la seule vraie contemplation) une *connaissance*; mais le don infus qui constitue cette contemplation est-il toujours une *connaissance*, venant de l'amour sans doute et tendant à l'amour, mais connaissance, en sorte que l'acte constitutif essentiel de la contemplation soit toujours un acte d'*intelligence* ? Vous le savez mieux que moi, beaucoup admettent, et justement selon moi, que cet acte essentiel et premier de la contemplation infuse peut être un acte d'amour infus, éclairé par la lumière de la foi et produisant à son tour une nouvelle lumière, aussi bien qu'un acte de connaissance produisant l'amour : la distinction classique des vieux auteurs entre les contemplations chérubique et séraphique ne signifie pas autre chose. De plus, comment cet acte de connaissance se différencie-t-il des autres actes de foi surnaturelle, infus eux aussi, ne l'oublions pas ? Comme connaissance *supérieure* ? Supérieure en quoi ? Parce que produite avec

l'intervention (1) des dons du Saint-Esprit ? Mais faut-il donc exclure toute intervention de ce genre dans les oraisons nettement discursives de méditation méthodique, qui ne sont certainement pas de la contemplation infuse ? Où est dès lors le principe précis de distinction entre ces diverses formes d'oraison ? A condition de ne pas presser le terme de *simple* plus que ceux de *libre et pénétrante* qui l'accompagnent, votre définition peut s'appliquer sans grande difficulté à une oraison discursive, à une bonne méditation un peu soutenue par la consolation spirituelle, comme en connaissent, ou en ont connu, toutes les âmes pieuses.

Quant à la *contemplation acquise*, je ne crois pas qu'un seul de ceux qui en admettent l'existence (dont, je suis, vous le savez) accepte la définition que vous en proposez. Quelle est, en effet, la méditation, si discursive et méthodique soit-elle (à moins de la réduire pour les besoins de la cause à une caricature ne correspondant à aucune réalité), dans laquelle l'âme ne puisse s'arrêter, et ne s'arrête en effet, « pendant de courts instants à des vues très simples, à des actes d'admiration... », pour revenir ensuite « aux considérations et aux affections » ? Quelle est la méthode ou l'instruction pour méditer qui ne recommande, et cela dès les premiers pas dans la voie de l'oraison, ces *arrêts* qui viennent interrompre le raisonnement pour laisser l'âme se nourrir à l'aise d'une lumière perçue ou d'un bon sentiment né en elle ? Ici encore où est la distinction nette entre les diverses formes d'oraison, qui permettra seule de discuter utilement sur leur existence et leurs rapports réciproques ?

Pourquoi ne pas procéder pas à pas, en partant, puisque c'est d'oraison mentale qu'il s'agit, de l'excellente définition qu'à la suite de la *Méthode de Saint-Sulpice*, vous en donnez dans vos *Degrés de la Vie spirituelle* (2e éd., 1921, I, n. 128), et qui me semble admise par tous ? « L'oraison est une élévation et une application de notre esprit et de notre cœur à Dieu, pour lui rendre nos devoirs, lui exposer nos

(1) A parler exactement, les dons du Saint-Esprit, qui sont (selon la doctrine de S. Thomas que vous tenez vous-même) des habitus essentiellement *réceptifs* des motions divines, ne mettent pas une connaissance dans l'âme, mais aident seulement celle-ci à la mieux recevoir sous forme d'illustration intérieure dans la production de laquelle ils n'ont aucun rôle.

besoins et en devenir meilleurs pour sa gloire. » Et vous ajoutez très justement : « Cette définition nous paraît s'appliquer aux états d'oraison qui sont si différents les uns des autres, et convenir tant aux modes inférieurs qu'aux degrés les plus élevés de la contemplation. »

Cette définition posée et reconnue applicable à tous les degrés d'oraison, quel élément faudra-t-il y ajouter pour la restreindre aux oraisons contemplatives, à la contemplation en général; pour avoir une nouvelle définition applicable à toutes les oraisons dont on parle en fait sous le nom de contemplation, et excluant toutes celles qui sont certainement non-contemplatives, comme la méditation ? Il me semble que c'est la double notion de *simplicité* (notée dans votre définition, mais avec un relief et une précision insuffisants) et de *repos* (soulignée particulièrement par le P. Gabriel dans l'étude rappelée plus haut) : devra être appelée *contemplative* toute oraison dans laquelle notre esprit et notre cœur, notre intelligence et notre volonté, s'appliquent à Dieu par des actes non plus multiples et se succédant avec une rapidité relative, mais peu nombreux, simples, reposés et continués, prolongés pendant un temps plus ou moins long, ce caractère contemplatif comportant tous les degrés depuis le moment où dans l'oraison ces actes simples et reposés, *contemplatifs*, ne se font plus seulement en passant, comme dans toute méditation, mais envahissent vraiment toute l'oraison pour en changer l'allure générale et lui donner une physionomie nouvelle, jusqu'au point où l'oraison entière devient un seul acte de foi et d'amour à Dieu présent, senti et goûté au fond de l'âme.

Un pas de plus, et nous avons à chercher quel élément distingue entre ces diverses oraisons offrant le double caractère de simplicité et de repos dans les actes d'intelligence et de volonté, celles qu'on peut appeler infuses et celles qu'on peut appeler acquises (qu'elles existent ou non dans la réalité de la vie spirituelle : si, en effet, nous devons en nier l'existence, nous devons savoir avec précision ce que nous entendons nier, que le caractère contemplatif défini à l'instant puisse coexister avec le caractère *acquis*, tel que je vais chercher à le déterminer). La difficulté est ici que toute oraison surnaturelle, quelle qu'elle soit, est à la fois active et passive : la méditation la plus discursive et la plus raisonnante, étant faite sous l'impulsion de la grâce, puisque

c'est un acte de la vie surnaturelle, est par là vraiment passive; et la plus haute contemplation infuse, restant constituée essentiellement par des actes de foi et d'amour de l'âme qui en est favorisée, reste active, et il serait théologiquement inexact de parler pour elle de passivité pure, totale. La notion de *passivité* ne peut donc suffire, sans plus, à caractériser la contemplation infuse, à moins qu'on n'entende se contenter de cette définition bien peu éclairante : est infuse la contemplation où la passivité est plus grande. Mais je crois qu'on peut, sans supposer résolues à l'avance les controverses qu'on veut précisément délimiter, arriver à plus de précision, en s'attachant précisément à la notion d'*acquis*.

Il est certain, en effet, que, même dans l'ordre surnaturel, il y a de l'*acquis* : les accroissements de grâce sanctifiante et de vertus théologales ou morales peuvent être mérités, et donc acquis, par nos actes précédents surnaturels opérés sous l'action de la grâce. Il n'y a donc aucune contradiction à parler (qu'il ait lieu en fait ou non, peu importe) d'un passage de l'oraison mentale discursive et multiple à l'oraison mentale contemplative, simple et reposée, qui soit, au moins en partie, le fruit de nos actes surnaturels précédents, donc acquis, au moins partiellement, que par conséquent nous pouvons légitimement chercher à produire par ces actes, comme nous cherchons à augmenter en nous grâce sanctifiante et vertus par nos actes bons.

Il est certain d'autre part qu'il y a des dons surnaturels qui ne peuvent être *acquis*, qui sont toujours l'objet d'une pure faveur de Dieu, sur lesquels nos actes précédents, même surnaturels, ne peuvent exercer aucune influence *positive*, auxquels ils peuvent seulement nous disposer d'une certaine manière plus ou moins lointaine ou négative, en écartant les obstacles, mais sans qu'il y ait jamais, entre ces actes et le don, ce lien qui existe entre l'augmentation de la vertu de charité en moi et un acte intense de cette vertu.

Il me semble donc que l'on pourrait appeler acquise toute contemplation dans laquelle ce passage de la forme discursive à la forme contemplative de l'oraison est produit, au moins en partie, par l'action positive de nos actes précédents, et réserver la qualification d'infuse à la contemplation dans laquelle cette concentration simple et reposée de l'âme en Dieu résulte uniquement de l'action de la grâce en elle, sans aucune influence positive et directe des actes précédents. On

a proposé, je le sais, de ranger sous le vocable de contemplation infuse, toute contemplation qui est due au moins partiellement à une action de Dieu particulière en l'âme, qui est donc partiellement infuse. Mais, à ce compte, quelle est l'oraison, je ne dis pas contemplative, mais simplement discursive, qui ne sera pas infuse ? Même dans la méditation il y a une part de vraie passivité et un élément vraiment infus. Tandis que personne, je pense, ne prétendra que dans l'union transformante telle que la décrit sainte Thérèse il y ait aucun élément acquis, au sens propre du mot, tel que je viens de le rappeler.

On peut, je crois, compléter la définition en distinguant une contemplation infuse essentiellement, *per se*, et une contemplation infuse accidentellement, *per accidens* : dans le premier cas la concentration et fixation contemplative de l'âme se fait par des actes tels que, non seulement ils ne sont pas, même partiellement, la résultante des actes précédents, mais qu'ils ne peuvent l'être en aucune manière ni en aucune circonstance; dans le second cas, au contraire, cette transformation contemplative de l'oraison résulte bien en fait uniquement de l'action divine, mais elle reste de telle nature que des actes précédents appropriés auraient pu, en d'autres circonstances, positivement influer sur sa réalisation.

On dira, je le sens bien, que de telles définitions n'avancent pas beaucoup les affaires : dans bien des cas concrets, dans la plupart même, il sera impossible de déterminer avec quelque certitude quelles ont été les causes exactes de la transformation constatée dans l'oraison d'une âme donnée, surtout pour distinguer contemplation acquise et contemplation infuse *per accidens*, au sens expliqué. Sans doute; mais aussi le but de telles définition est-il beaucoup moins de nous permettre de classer les cas concrets, que de nous aider à formuler clairement et discuter utilement les principes de la doctrine mystique. Quelle que soit, du reste, la définition que nous adoptions pour la contemplation infuse, il y aura toujours, autour des frontières entre cette contemplation et les oraisons inférieures, une foule de cas qu'il sera pratiquement impossible de classer avec certitude d'un côté plutôt que de l'autre de cette frontière.

Peut-on aller plus loin et faire entrer dans des définitions destinées à servir de base aux discussions sur la contempla-

tion infuse et acquise, des précisions sur ce qui constitue dans la première un élément échappant à toute *acquisition* de notre activité surnaturelle, ou sur la manière dont la seconde est le fruit de cette activité ? Je ne le crois pas : nous entrerions, en le faisant, sur le terrain des opinions encore débattues entre théologiens, et, pour convaincus que nous soyons de la force des arguments qui appuient notre propre opinion, de la certitude même si l'on veut de la doctrine que nous défendons, nous ne pouvons nier le fait que d'autres pensent autrement que nous. J'ajoute qu'il serait de mauvaise tactique de vouloir masquer derrière des formules équivoques ou trop générales ces divergences réelles, ou d'essayer d'influencer l'opinion catholique en répétant à toute occasion que nous avons l'unanimité pour nous. Nous servirons mieux, je crois, la science théologique et le bien des âmes, en nous efforçant de préciser chacun notre position et de voir en quoi réellement elle coïncide avec celle des autres, en quoi elle en diffère.

C'est pour aider, dans la petite mesure où je le puis, à ce travail de clarté et de précision, que j'ajoute ici les réponses qui me semblent plus exactes aux principales questions touchées dans votre enquête.

1) L'existence d'une contemplation acquise, entendue au sens défini plus haut, me paraît certaine, objectivement parlant : c'est l'un des points où il me semble qu'on pourrait le plus facilement arriver à une entente en précisant bien le sens de la question; il ne me semble pas qu'il y ait sur cette question, en dépit des apparences, d'opposition de pensée irréductible.

2) Entre cette contemplation acquise et la contemplation infuse *per accidens*, il ne me semble pas qu'il ait de différence spécifique, mais seulement dans le degré et le mode de production. Y a-t-il, dans cette même ligne des actes dont se compose cette contemplation (qu'on pourrait aussi avec Mgr Waffelaert appeler, si l'on veut, *ordinaire*), des *degrés* plus hauts que ce que peut acquérir notre activité surnaturelle la plus fervente ? je n'aurais pour ma part aucune difficulté à l'admettre.

3) Entre cette contemplation soit acquise, soit infuse *per accidens*, ne comportant ni l'une ni l'autre aucun élément spécifiquement différent de ceux qui constituent notre vie spirituelle courante, et la contemplation infuse *per se*, il

semble que les faits ne permettent pas de se contenter d'une simple différence de degré. Dans la contemplation infuse *per se* il y a un élément totalement nouveau qui n'est pas, même inchoativement, dans les états précédents; j'ai expliqué ailleurs comment l'hypothèse qui me paraissait rendre le mieux compte des faits était celle d'une prise de conscience directe du caractère surnaturel de nos actes et de l'existence en notre âme des habitus surnaturels, vertus infuses et grâce sanctifiante. On me permettra de profiter simplement ici de l'occasion qui m'est offerte pour répondre à la difficulté tirée contre cette explication du fait des états mystiques de *nuit*, d'aridité et de désolation. Une première réponse serait de dire que ces nuits appartiennent au domaine du don contemplatif comme préparation immédiate de l'âme, effectuée par une action purificatrice spéciale de Dieu, mais non comme constituant le don contemplatif lui-même; l'âme éprouvée par ces nuits est déjà dans la voie de la contemplation infuse, et à ce titre marquée de Dieu pour le don de cette contemplation, mais elle n'a pas encore reçu ce qui en est le constitutif essentiel. Mais je crois qu'on peut aller plus loin et dire que, dans ces états douloureux, l'âme a bien déjà une expérience directe du surnaturel de sa vie intérieure, non pas sous la forme consolée d'une expérience de son union à Dieu, mais comme expérience du surnaturel *en creux*, si j'ose dire, de l'inadéquation absolue que met notre destination à la fin surnaturelle entre les besoins ainsi excités en elle, et toute satisfaction terrestre, naturelle, du vide, de l'arrachement à tout le créé que supposent ces anticipations affaiblies du bonheur futur, qui constituent le don contemplatif en lui-même.

4) Quant à la *vexata quaestio* de la nécessité de la contemplation infuse pour la sainteté, je ne vois pas de raison qui prouve que la contemplation « infuse *per se* » soit nécessaire à la haute sainteté, ou même simplement ait été accordée en fait à tous les Saints canonisés. Pour ce qui est de la contemplation acquise ou « infuse *per accidens* », elle est tout à fait dans la ligne normale du développement de la vie spirituelle : mais je ne crois pas qu'on puisse affirmer qu'elle soit la seule ligne normale de développement de cette vie spirituelle, et qu'il faille regarder comme de rares exceptions ceux qui arrivent à un vrai degré de perfection et même de sainteté sans que leur oraison prenne la forme d'une con-

templation nettement caractérisée. Autre chose est qu'il n'y ait pas de sainteté sans vie mystique, si l'on entend par là conduite spéciale et docilité habituelle de l'âme aux impulsions du Saint-Esprit, union à Dieu continue sous une forme ou sous l'autre, intensité profonde de la prière, etc. : là pas de discussion, tout le monde, je crois, est d'accord pour le fond, quelle que soit la diversité des formules.

Vous excuserez certainement, Monsieur le Chanoine, ce qu'il y a d'incomplet dans cette réponse : j'espère que, telle quelle, elle suffira cependant à préciser la position qui me semble la plus conforme aux données du problème, et par là à répondre au moins pour l'essentiel aux demandes de votre enquête.

En renouvelant mes vœux pour que cette enquête contribue à obtenir l'accord dans la clarté et la précision, je vous prie d'agréer l'expression de mon bien respectueux dévouement en Notre-Seigneur.

J. de Guibert, S. J.

Chronique d'histoire de la spiritualité

L'antiquité chrétienne

Nous devons présenter d'abord à nos lecteurs le deuxième volume de l'ouvrage du R. P. Cayré, paru au moment même où nous parlions du premier (1). L'auteur a exactement suivi le plan qu'il s'était tracé. Ce plan, nous l'avons exposé déjà et discuté largement. Nous n'avons rien à ajouter. Relevons simplement ce fait, que dans cet ensemble la Patrologie proprement dite occupe juste les deux tiers ; le moyen-âge et les temps modernes (jusqu'à saint François de Sales inclusivement) occupent l'autre tiers. Le vrai titre de cet ouvrage, celui qui répondrait réellement et parfaitement à son contenu, ne serait-il pas : « Précis d'histoire littéraire de la doctrine chrétienne » ? Nous osons le proposer. En effet, ce travail nous donne tout ensemble un aperçu historique du dogme, de la morale et de l'ascèse, mais cette histoire est puisée aux seules sources littéraires. Ce titre exprimerait donc tout ce que l'ouvrage contient, — et tout ce qui lui manque. Car la question pourrait se poser : Pourquoi l'auteur s'est-il borné à ces sources, puisque ainsi son histoire ne peut être complète ? A part cette réserve, nous ne pouvons que louer cette consciencieuse étude. Qu'il se trahisse çà et là quelque faute ou défaut de détail, cela n'a rien d'étonnant : dans une entreprise d'une telle envergure, on risque nécessairement de ne pas atteindre la perfection du premier coup. Pas n'est besoin de dresser ici la liste de ces imperfections : l'usage du livre les révélera. Il nous semble plus à propos de répondre discrètement à certaines critiques.

On reproche au P. Cayré sa neutralité dans plusieurs

(1) *Précis de Patrologie,* Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Église, tome II, livres III et IV, 1 vol. in-12, VI-922 p.; Soc. de St-Jean-l'Évang., Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome.

questions, et également de rester trop à la surface. Il nous semble que ces deux choses vont de pair et font partie du programme de l'auteur, qui n'a voulu donner qu'un manuel et une introduction à la matière, et dès lors on devra reconnaître qu'un manuel plus parfait, plus clair et surtout plus dense pourrait difficilement se trouver. Remarquable est aussi sa précision : il est bien rare de rencontrer des livres dont les références contiennent si peu d'erreurs; et les références se comptent ici par centaines et centaines. Ceci ne rend pas seulement le livre extrêmement précieux pour ses lecteurs, étudiants et autres qui ne chercheraient que des renseignements, mais il fait aussi grand honneur à l'auteur (1).

Le petit livre que le chanoine Bayard vient de publier dans la Collection « les Moralistes chrétiens », *Tertullien et Saint Cyprien* (2), appelle quelques remarques. C'est un recueil « des meilleures pages des deux premiers moralistes de l'Église d'Afrique » traduites en français. Que le livre soit bien fait, nul n'en doutera, le seul nom de l'auteur nous en est une garantie suffisante. Et toutefois nous devons, à son sujet, formuler les mêmes griefs que nous avons élevés

(1) Ajoutons qu'à la fin du deuxième volume on retrouve les mêmes tables qu'à la fin du premier, mais remaniées et servant pour les deux volumes à la fois (p. 863-910) : Index alphabétique des noms d'auteurs; Table doctrinale : I. Données générales d'introduction à la théologie (*A*. Notions préliminaires. *B*. Philosophie. *C*. Écriture Sainte. *D*. La tradition. *E*. Apologétique et controverse. *F*. Erreurs doctrinales combattues par les Pères); II. Données patristiques relatives à la foi (Dogme) (*A*. Dieu, sa nature et son œuvre. *B*. La Trinité. *C*. Le Christ, Marie, les Saints. *D*. La grâce. *E*. Les sacrements. *F*. L'Église. *G*. Les fins dernières); III. Données patristiques relatives à la vie chrétienne (*A*. Théologie morale. *B*. Vie spirituelle. *C*. Pastorale, Discipline); IV. Index alphabétique de la Table doctrinale. Ce dernier index complète d'une façon très précieuse les trois précédents qui constituent presque la moitié de la valeur pratique de tout l'ouvrage en tant qu'il est un précis d'histoire de la doctrine. (Ces tables que nous avons voulu reproduire tout au long pour que le lecteur se rende bien compte de leur étendue, suppriment, de fait, celles de la fin du premier volume.)

(2) *Tertullien et saint Cyprien*, par M. le chanoine L. Bayard. 1 vol. in-16, 296 p. Librairie Lecoffre, J. Gabalda et fils, Paris; 20 fr.

précédemment (1). On a tendance, de nos jours, à supprimer les barrières qui séparent les Pères de l'Église des autres écrivains ecclésiastiques de l'antiquité. Et voici que dans ce petit livre de M. B. se trouvent ensemble indistinctement un Tertullien et un saint Cyprien. L'auteur les a réunis d'ailleurs à dessein, pour le seul motif que les deux écrivains « sont presque contemporains, s'adressent au même monde, témoignent des mêmes préoccupations morales, traitent fréquemment les mêmes sujets, où saint Cyprien reprend la plupart du temps les idées développées par Tertullien avant sa séparation d'avec l'Église ». — Il faut cependant avouer qu'ils diffèrent beaucoup entre eux dans leur façon de penser, de dire et de témoigner. L'auteur n'a certes pas négligé de signaler ces différences, mais il reste vrai qu'il faudra toujours se méfier d'un homme que M. Monceaux décrit, d'après les paroles que cite M. B., comme un « terrible adversaire, presque aussi dangereux comme allié, exclusif et têtu comme un sectaire, violent comme un tribun, avocat retors, d'autant plus redoutable qu'il sait rire au milieu de ses emportements et qu'il met toujours les rieurs de son côté ». Ce moraliste chrétien, ce peintre des mœurs ne peut pas être écouté sans réserve, consulté sans précaution. L'autorité de saint Cyprien est tout autre. En cela l'Église elle-même nous donne l'exemple : toute l'antiquité a gardé le silence sur Tertullien, malgré la grandeur de son génie. Saint Cyprien lui-même, qui ne l'a certes pas méconnu, qui l'appelait le « maître », lorsqu'il demandait à son serviteur le volume de ses œuvres, saint Cyprien qui savait apprécier et utiliser ses écrits, qu'il a lus et relus, ne l'a jamais nommé dans aucun de ses ouvrages, il n'a jamais prononcé son nom. Et de même aujourd'hui, on consultera Tertullien, on l'étudiera comme témoin historique, — on ne l'écoutera pas comme un Père, et nous aurions préféré qu'on ne mêlât point ces pages de saint Cyprien avec celles de Tertullien, pages non seulement empruntées à Tertullien catholique mais aussi à Tertullien hérétique. — Nous avons voulu dire toute notre pensée, nous croyons que c'était un devoir, mais à part cette réserve, ce petit livre ne mérite que des éloges; le choix des textes est très heureux, ils sont bien groupés, et surtout

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, août-sept. 1930.

admirablement traduits. Enfin, l'inconvénient même que nous signalions a été presque évité grâce à un index indiquant les textes empruntés à chacun des deux écrivains, ce qui permet de les lire séparément; le choix des textes d'ailleurs et surtout les brèves notices qui leur servent de commentaire indiquent également la valeur respective des sources. On pourra donc, malgré tout, tirer beaucoup de fruit de ce petit livre, et nous lui souhaitons ce succès de tout cœur.

Nous avons présenté dans une récente chronique l'*Enchiridion asceticum* à nos lecteurs. Nous devons leur signaler aussi la nouvelle édition (16e et 17e) de l'*Enchiridion Symbolorum* (1) de Denziger, revu et complété par Banwart, puis par Umberg. Ce recueil est le plus parfait de tous; sa matière, qui consiste en documents doctrinaux officiels, se prête mieux à ce classement artificiel que les écrits des Pères et d'autres écrivains; ces mêmes documents n'offrent pas non plus le danger de confusion entre textes orthodoxes et textes douteux. Cette 16e et 17e édition ne diffère pas notablement de la précédente (la 14e et 15e), le R. P. Umberg signale lui-même en quelques mots en quoi consiste cette différence : quelques notes historiques corrigées, quelques textes améliorés, c'est-à-dire revisés sur des documents meilleurs, enfin quelques notes et quelques textes nouveaux. Ainsi ce précieux livre ne reste pas seulement toujours au point, par rapport à l'époque présente, mais il se perfectionne sans cesse pour le fonds qui en fait la matière.

A propos du livre de M. Bréhier sur les idées philosophiques et religieuses de Philon, nous aurions voulu parler également d'un ouvrage du Dr Kroll qui touche aux mêmes problèmes : il a pour objet les doctrines d'Hermès Trismegiste (2). Le Dr Kroll étudie surtout la provenance de ces doctrines.

(1) *Enchiridion symbolorum* definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio decima sexta et septima quam paravit Joann. Bapt. Umberg, S. J., 1 vol. in-8, XXIX-611-28*-[58], 1928, Herder et Cie, Fribourg-en-Brisgau; 13 mark.

(2) *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, par le Dr Joseph Kroll (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, tome XII,

On sait qu'entre celles-ci et les théories de Philon il y a des rapports très étroits, ce qui porte à leur chercher une source commune à Alexandrie même, d'où M. Bréhier paraissait vouloir remonter ensuite plus haut dans le fond de l'ancienne Égypte. Cette dernière opinion n'est pas propre à M. B., d'autres savants, et non des moindres, la partagent, ou au moins l'ont partagée, entre autres le compatriote bien connu du Dr Kr., M. Reitzenstein. Des recherches approfondies et impartiales ont amené cependant le Dr Kr. à une conclusion bien différente : les doctrines hermétiques seraient d'origine commune grecque, et n'auraient, pour leur substance, rien à voir avec les doctrines religieuses de l'ancienne Égypte. Elles auraient été simplement revêtues des formes égyptiennes en vue de trouver ainsi plus de crédit et un accueil plus chaud dans le monde hellénistique décadent de l'époque, monde blasé et parvenu, qui avait en dégoût son propre passé et toute sa culture indigène, et qui n'aspirait qu'après les parfums exotiques.

Pour nous la question n'est pas d'une très grande importance : tout le monde actuellement le reconnaît, ces doctrines n'ont avec le Christianisme que des rapports très éloignés (1); mais relativement à Philon la question est d'un intérêt plus considérable. Les rapports signalés plus haut entre les doctrines de celui-ci et les doctrines hermétiques sont très réels, on ne peut nier ce fait, bien qu'il soit enveloppé d'épaisses ténèbres. Il faut donc trouver une source commune à Alexandrie, mais cette source on ne l'a pas encore captée. Il est donc nécessaire de chercher où cette source aurait bien pu s'alimenter. Le résultat des recherches du Dr Kr. paraît démontrer que tous les traités hermétiques sont postérieurs en date à Philon, les plus anciens le sont à peine : de ce fait on pourrait conclure qu'ils dépendent, au moins en partie, de Philon même. Le problème de la prove-

fasc. 2-4), 1 vol. gr. in-8, XII-441 p., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster en Westphalie, 1928, nouv. édit., 17 Mark.

(1) Il y a, paraît-il, des rapports directs entre les doctrines hermétiques et certaines doctrines gnostiques, et entre le gnosticisme et le christianisme il y a eu un contact très intime : le gnosticisme a été considéré, à juste titre, comme un ennemi plus redoutable pour l'Église que les persécutions sanglantes de la part de l'empire romain.

nance ne serait pas encore résolu par là, évidemment. Comme nous venons de le dire, le Dr Kr. a retrouvé toute la substance de ces doctrines hermétiques sur le sol grec, spécialement dans ces milieux hellénistiques dont Posidonius était le représentant le plus remarquable; il ne faut pas, d'après lui, aller chercher leur origine ailleurs.

Exprimons un regret pour terminer. Cette nouvelle édition de l'ouvrage du Dr Kr. n'est en réalité qu'une simple réimpression, en tout semblable au texte de 1914 : rien de ce qui a paru dans cet intervalle sur la question n'a pu être mis à profit; l'édition complète des traités hermétiques parue en 1924 et 1925, préparée par M. Walter Scott et éditée en partie par lui, en partie, après sa mort, par d'autres, a été cependant un fait important (1). Toutefois le travail du Dr Kr. n'a rien perdu pour cela de sa valeur; le fonds n'a pas besoin d'être changé. Le livre conserve donc toute son importance.

L'Église, disions-nous, n'est en rien redevable aux doctrines hermétiques, autre chose cependant est le fond philosophique proprement dit de ces théories, dont l'Église s'est assimilé quantité d'éléments. A vrai dire, cette assimilation allait de soi, malgré certaines apparences contraires. De quoi s'agit-il ? Du rapport entre la raison et la foi. Cette question se présente sous trois aspects différents : aspects métaphysique, aspect psychologique, aspect historique.

Parlant un jour des conflits trinitaires du IVe siècle, le R. P. de Ghellinck disait, à propos de notre question historique, que si c'était bien « sous la pression des questions dialectiques dont les hérétiques harcelaient alors l'orthodoxie catholique, que l'esprit humain se voyait forcé d'entrer plus avant dans l'étude du mystère de la Trinité et de se faire une métaphysique du dogme », — c'était aussi « pour satisfaire aux légitimes exigences de la pensée, montrant une fois de plus qu'*une religion sans théologie chez un être raisonnable est chose impossible* (2) ». Dans ces quelques paroles

(1) *Hermetica*, the ancient Greek and Latin writings which contain religions or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, publiés avec trad. anglaise et notes, par Walter Scott; 2 vol. in-8, 1924-1925, Clarendon Press, Oxford.

(2) Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote pendant les conflits trinitaires du IVe s.; J. de Ghellinck, S. J., *Rev. d'Hist. Ecclés.* 1930, janvier, p. 5-42.

tout le problème se trouve, pour ainsi dire, résumé. Le fait qui importe surtout est que sans un raisonnement quelconque notre symbole reste lettre morte. Qui veut vivre selon la foi devra nécessairement en déduire des conséquences, au moins des conséquences pratiques; mais celles-ci même contiendront au fond une part de conséquences spéculatives, seraient-elles inconsciemment déduites.

Les hommes se distingueront toujours entre spéculatifs et pratiques. Pour les premiers ces conséquences pratiques seules ne suffisent pas, leur intelligence réclame des conclusions d'ordre intellectuel et spéculatif. Ceci n'est pas seulement le fond de la question psychologique et subjective, mais aussi de la question métaphysique et objective : le dogme ne peut subsister dans un monde rationnel en dehors de la théologie. Et cependant on peut, et on doit, parler ici d'un vrai conflit, au moins historique, entre ces deux tendances. Qu'on se rappelle les articles du R. P. Lebreton parus il y a quelques années dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* sur « Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle (1) ». Ne pourrait-on pas distinguer deux causes de ce conflit ? L'une serait l'homme lui-même, incomplet et déséquilibré, toujours sujet à pencher du côté prédominant de sa nature et à exagérer dans le sens exclusif de son tempérament. Ainsi les gens simples doués surtout de « raison pratique » n'éprouvent que très peu le besoin de vues spéculatives sur la foi et seront toujours tentés de les mésestimer. Les spéculatifs au contraire ne trouvent pas de repos en dehors d'elles, et pensent volontiers que toute la perfection de l'homme consiste en la seule pénétration intellectuelle des mystères révélés. Ils s'exposent ainsi, pour leur propre compte, à des illusions funestes, et risquent de fausser les réalités en elles-mêmes : les Alexandrins, par exemple, auraient fini par déchirer en deux l'unité de la perfection surnaturelle : d'un côté une perfection inférieure, celle des simples croyants; de l'autre une supérieure, celle des sages, ou des « gnostiques ».

L'autre cause serait plutôt une cause extérieure, provenant des rapports des chrétiens avec les penseurs et les « intellectuels » païens. Il fallait bien répondre à leurs questions bien-

(1) *Rev. d'Hist. Ecclés.* 1923, p. 481-506; 1924, p. 5-37.

veillantes, il fallait aussi réfuter leurs objections, combattre leur opposition agressive, il fallait surtout aussi chercher à les gagner au Christ en leur présentant la doctrine chrétienne particulièrement sous son aspect rationnel et raisonnable. Le danger était réel, — comme il l'est encore aujourd'hui, — à savoir de se fourvoyer dans des raisonnements erronés et d'aboutir ainsi à des conclusions fausses, surtout sur le terrain de la spéculation proprement dite où la conscience ne peut servir de contrôle, mais aussi sur le terrain simplement pratique où en réalité se posent bien des problèmes qui sont loin d'être simples. Ainsi ce n'est pas tout à fait à tort qu'on a dit du IIe siècle, qui fut celui des Apologistes par excellence, qu'il a marqué un arrêt, voire même un recul dans le développement théologique. Cet arrêt ou ce recul était au moins vrai dans le sens de la profondeur; pour s'en convaincre on n'aurait qu'à comparer les documents de ce siècle avec ceux du siècle précédent, en particulier avec les épîtres de saint Ignace d'Antioche, pour ne pas parler des derniers écrits canoniques : les Épîtres de saint Paul et de saint Pierre, les Épîtres de saint Jean ainsi que son Évangile et l'Apocalypse (1). Cependant on avait gagné en étendue, tout en perdant pour ainsi dire en profondeur : les pertes étaient temporaires, les gains pour toujours. L'Église, en effet, tirerait, en fin de compte, grand profit de cette prise de contact avec les vestiges de la pensée antique; elle finirait même par s'en enrichir magnifiquement. Non certes que le fonds même de son trésor pût s'en trouver agrandi ou accru; il n'aurait fait que fructifier par un développement sans altération. — Dans la mêlée de ce combat les vérités fondamentales paraissaient cependant oubliées ou négligées; c'est de quoi s'alarmèrent ceux qui avaient la garde du dépôt, ou qui croyaient l'avoir, comme ils s'alarmèrent également des spéculations tout abstraites qui menaçaient d'absorber l'activité de l'intelligence. Et des deux côtés ils voyaient, ou croyaient voir, le même danger dans la philosophie antique, dans cette « sagesse humaine » contre laquelle saint Paul

(1) Il ne faudrait cependant pas oublier que les écrits du IIe siècle qui nous ont été conservés sont presque exclusivement des apologies, tandis que d'autres, probablement plus « théologiques », dont nous connaissons, au moins en partie, les noms, ont péri.

avait mis les siens en garde. Cette sagesse s'était en effet occupée de toutes les questions qui touchent l'homme de très près, et auxquelles le Christianisme était appelé à donner une réponse : la destinée humaine, la place de l'homme dans l'univers, sa liberté et son activité morales, la providence, etc., problèmes qui avaient tourmenté l'humanité depuis toujours. Les philosophes avaient essayé à les résoudre, leurs efforts n'avaient pas abouti; cependant ils n'avaient pas été complètement vains et inutiles. En fouillant ces problèmes dans tous leurs coins et recoins, ils avaient mis à nu quantité de détails et d'aspects, qui pour le moment n'avaient fait que compliquer ces questions, mais qui finalement fourniraient à l'Église tous les matériaux pour les résoudre d'une façon d'autant plus éclatante et parfaite. Le Dr Geyer, l'auteur bien connu du livre classique sur la philosophie patristique et scolastique (1), décrit « ce formidable et admirable processus d'assimilation » en des termes que nous citerons en terminant : « le Christianisme, dit-il, attira à lui de ces valeurs rationnelles (= de la pensée grecque) tout ce qu'il jugeait lui être conforme et correspondre à ses fins, à ses présuppositions, à ses conséquences, et rejeta, fût-ce après de violents combats, tout ce qui d'autre part lui était contraire », et il ajoute qu'il « ne s'agit ici cependant d'aucune altération du trésor confié » (du *depositum fidei*), mais bien « de l'épanouissement logique du noyau de la doctrine chrétienne ».

(*A suivre.*)

Dom H.-P. Louwerse, O. S. B.

(1) *Die patristische und scholastische Philosophie*, par le Dr B. Geyer, (vol. II du Grundriss der Feschichte der Philosophie), 1 vol. gr. in-8, XVIII-826, 11e éd. 1928, Berlin, S. Mittler et fils, p. 11.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).